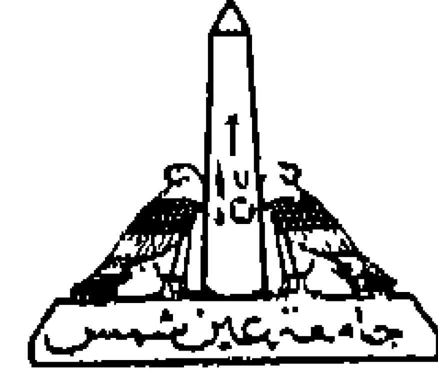

Bibliotheca Alexandrina
0608653

[illegible]

د. محمود [illegible]

١٩/٤

[illegible]



جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم اللغات الشرقية وآدابها
فرع اللغة الفارسية

الفكر السياسي الإيراني منذ قيام الثورة الإيرانية وحتى عام ٢٠٠٠م

"دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية"

رسالة مقدمة من الباحث

سلطان محمد النعيمي

للحصول على درجة الدكتوراه

تحت إشراف

الأستاذ الدكتور

بديع محمد جمعة

أستاذ اللغة الفارسية – كلية الآداب

جامعة عين شمس

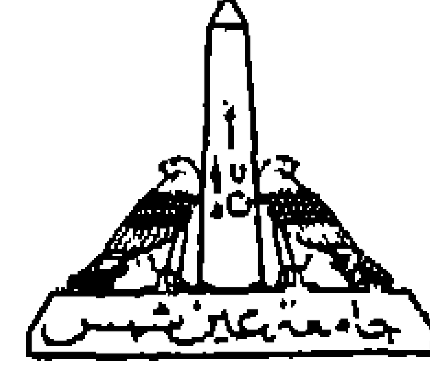
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾

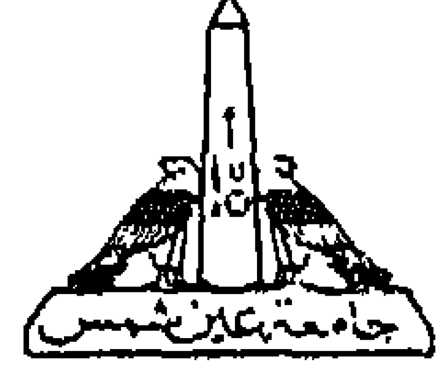
صدق الله العظيم

النساء ، آية ١١٣



جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم اللغات الشرقية وآدابها

اسم الطالب	:	سلطان محمد أحمد النعيمي
الدرجة العلمية	:	الدكتوراه
القسم التابع له	:	اللغات الشرقية
اسم الكلية	:	كلية الآداب
الجامعة	:	عين شمس
سنة التخرج	:	١٩٩٧م
سنة المنح	:	



جامعة عين شمس
كلية الآداب
قسم اللغات الشرقية وآدابها

رسالة دكتوراه

اسم الطالب / سلطان محمد أحمد النعيمي

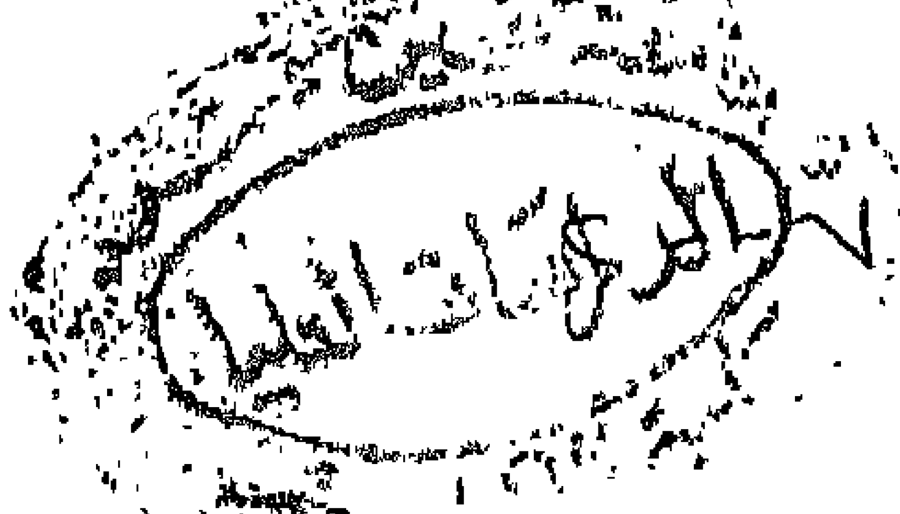
عنوان الرسالة / الفكر السياسي الإيراني منذ قيام الثورة وحتى عام ٢٠٠٠م
"دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية"

الإشراف على الرسالة :

١) الأستاذ الدكتور/ **بديع محمد جمعة** – أستاذ اللغة الفارسية – كلية الآداب – جامعة عين شمس

لجنة المناقشة والحكم على الرسالة

١) الأستاذ الدكتور/ **بديع محمد جمعة** مشرفاً ورئيساً
٢) الأستاذ الدكتور/ **محمد السعيد جمال الدين** عضواً
٣) الأستاذ الدكتور / **محمود محمد فرج** عضواً



تاريخ المناقشة : ١٩ / ٤ /

الدراسات العليا

ختم الإجازة : أجيزت الرسالة بتاريخ / /

موافقة مجلس الكلية : / / موافقة مجلس الجامعة / /

إهداء

إلى من لا أبتغى من هذه الدنيا سوى رضاهما ..

إلى والدي العزيزين

شكر وتقدير

الحمد لله رب العلمين ، احمده وأشكره على نعمه التي لا تعد ولا تحصى.

بدايةً أتوجه بجزيل الشكر والعرفان وخالص التقدير إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور/ بديع محمد جمعة ، إذ تكرم سيادته بقبول الإشراف على هذه الرسالة ، وكنت قد نلت من قبل شرف تكرمه بالإشراف على رسالة الماجستير وما قدمه لي من فيض العلم ورحابة الصدر ، وها أنا ذا أتشرف مرة أخرى بنهل العلم والنصح والإرشاد من أستاذي الفاضل ويكفيني شرفاً أن يضعني في منزلة ابنه ، فهو بحق الأب قبل أن يكون المعلم.

وعرفاناً بالجميل أتقدم لسيادتكم بعظيم الشكر وفائق الاحترام على هذه الرعاية ، واسأل الله سبحانه وتعالى أن يجزيكم عني وعن سائر طلاب العلم خير الجزاء ، وان ينعم عليكم بوافر الصحة ودوام العافية.

كما أتوجه بخالص الشكر إلى الأستاذ الدكتور / محمد السعيد جمال الدين أستاذ اللغة الفارسية وآدابها بكلية الآداب جامعة عين شمس، فقد شرفني الله بالتتلمذ على يديه الكريمتين طوال دراستي بقسم اللغات الشرقية فرع اللغة الفارسية ، وها أنا ذا أستزيد من علمه الكريم وتوجيهاته السديدة من خلال تقبله المشاركة في مناقشة هذه الرسالة.

وأتوجه كذلك بخالص الشكر والعرفان إلى سعادة سفير جمهورية مصر العربية السابق لدى إيران الدكتور/ محمود محمد فرج ، وذلك لتفضله الكريم وقبوله المشاركة في مناقشة هذه الرسالة و إفادة الباحث بالملاحظات والتوجيهات السديدة ، فلسيادتكم مني جزيل الشكر والعرفان والتقدير.

فهرس المحتويات

المقـــدمة

المقدمــة

لعب الفكر السياسي على مر العصور دوراً بارزاً ممثلاً فيما عــرف بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والسعي إلى تطويرها و الارتقــاء بهــا أملاً في الوصول إلى النظم المثالية الأكثر كفاءة وقدرة. حيث تتجلى الأفكار السياسية في صورة اجتهادات ورؤى يطرحها المفكرون لتفسير الأوضـــاع السياسية القائمة أو لصياغة نماذج لمجتمعات مثالية أو فاضلة في محاولة لتجاوز الواقع المعاش والتغلب على سلبياته.

وانطلاقاً من العلاقة الطردية بين فهم الأفكار السياسية، وعوامل من قبيل الزمان، والمكان، والبيئة الاجتماعية، والسياسية، التي ظهرت في تلك الأفكار؛ يلاحظ المتتبع للفكر السياسي الإيراني تأثر هذا الأخير بمجموعــة من العوامل تركت بصماتها واضحة عليه. فكان لتنوع النظم السياسية التي تعاقبت على إيران قبل وبعد الإسلام وطبيعة الشخصية الإيرانية بما تحمله من إرث تاريخي وثقافي، ناهيك عن الموروث الديني فــي إيــران؛ الأثــر الواضح على طبيعة الفكر السياسي الإيراني حتى يومنا هذا.

ففي عهد الإمبراطورية الفارسية قبل الإسلام ظلت أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الموروث الفكري الإيراني قائمة على تقــديس الملــك بوصفه ظل الله على الأرض ومجسداً بدوره للسلطتين السياسية والدينيــة وهو ما عُرف بـ"الفيض الإلهي" في الفكر الإيراني.

ونظراً لارتباط الشخصية الإيرانية بمورثها التاريخي والثقافي، فقــد انتقل الفيض الإلهي بعد دخول الإسلام إيران إلى أئمة أهل البيت، و ظل هذا الفكر مسيطراً على أدبيات الفكر السياسي الإيراني وبخاصة لدى الــدويلات التي اتخذت التشيع مذهباً دينياً وسياسياً لها وبخاصة خلال حكــم الدولــة الصفوية. وبذلك أصبح الفكر الشيعي محوراً رئيسياً ولا يزال فــي الفكــر السياسي الإيراني، الذي تنوعت روافده في فترة لاحقة تزامنت مع ظهــور

الدولة القاجارية و انفتاح إيران على الغرب وما تمخض عنه من ظهور أيديولوجيات الفكر السياسي الحديث مثل الفكر الليبرالي واليساري داخل الفكر السياسي الإيراني، وأدى إلى تنوع روافده وانعكاس هذا التنوع في ظهور أنظمة جديدة في إيران غير النظام الملكي، بدأت مع المطالبة بالحياة الدستورية البرلمانية أوائل القرن العشرين وانتهت بالنظام الجمهوري الإسلامي الحالي في إيران.

وعلى الرغم من تحول إيران إلى نظام جمهوري إسلامي بعد ثورة ١٩٧٩م؛ إلا أن هذا النظام يظل يكتنفه الكثير من الغموض مما يجعله مستعصياً نسبياً أمام الباحث في شئون إيران نظراً لما يختزله من جوانب مغايرة للأنظمة المتعارف عليها اليوم.

الحقيقة إن تباين النظام الجمهوري في إيران عن نظائره في العالم؛ لاشك انه يعود إلى مجموعة العوامل سابقة الذكر والتي تركت بصماتها واضحة في الفكر السياسي الإيراني و ما أفرزه من أطروحات ونماذج جاءت نتاج الموروث الفكري والديني والشخصية الإيرانية التي لطالما استعانت بماضيها وإرثها التاريخي في جميع المجالات ولاسيما الفكر السياسي.

وانطلاقاً من أهمية تتبع الفكر السياسي الإيراني في محاولة لفهم النظام السياسي الإيراني الحالي ومرتكزاته الفكرية التي ينطلق منها؛ وقع اختيار الباحث على هذا الموضوع. وعلى الرغم من أن عنوان الرسالة قد جاء لدراسة الفكر السياسي بعد ثورة عام ١٩٧٩م، إلا أنه كان لزاماً عرض ملامح الفكر السياسي في الفترات السابقة على الثورة؛ فالفكر السياسي الإيراني بعد ثورة عام ١٩٧٩م ماهو إلا امتداد ونتاج الفترات السابقة عليه. وتعد هذه الدراسة امتداداً لدراسات سابقة تناولت الفكر السياسي الإيراني وخاصة الفكر السياسي الشيعي نظراً لمحوريته في ذلك

الفكر. ومن هذه الدراسات يمكن الإشارة إلى كتاب "الفقيه والدولة ، تطور الفكر السياسي الشيعي" لمؤلفه فؤاد إبراهيم وكذلك كتـاب "تطـور الفكـر السياسي الشيعي من الشورى إلى الولاية" لمؤلفه احمد الكاتب، وكتاب "ضد الاستبداد ، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة" لمؤلفه توفيق السيف. كما تناول الدكتور وليد محمود عبد الناصر الفكر السياسي للتيار التقـدمي الإسلامي في إيران. وظهرت أيضا دراسات تناولت الفكر السياسي الإيراني في العقد الأول للثورة لاسيما المؤلفات المهمة للدكتور محمد السعيد عبـد المؤمن مثل كتاب "الفقه السياسي في إيران وأبعاده" وكذلك كتاب "ولايـة الفقيه بين النظرية والتطبيق". غير إن هذه الدراسة تعد من أوائل الدراسات التي تتناول بالبحث و الدراسة الفكر السياسي الإيراني في العقد الثاني من الثورة وتحديداً بعد عام ١٩٩٧م الذي تزامن مع ظهور نوع من الانفتـاح السياسي في إيران بعد نجاح خاتمي في انتخابات رئاسة الجمهوريـة فـي دورتها السابعة ، فجاءت هذه الدراسة لسد فراغ في المكتبة العربية وخدمة للقارئ العربي.

وقد واجه الباحث عدة عراقيل تمثلت أهمها في ندرة الكتـب التـي تناولت بالبحث هذا الموضوع بعد ثورة ١٩٧٩م وهو ما دفع بالباحث لتكبد مشقة السفر إلى إيران لجمع المادة العلمية أكثر من مرة.

دارت هذه الدراسة حول عدة تساؤلات جاءت فيما يلي :

ماهي طبيعة الفكر السياسي الإيراني وما هي محددات تكوينه؟ ما هو دور الفكر السياسي الشيعي بشقيه الإخباري والعقلاني في تطـور الفكـر السياسي الإيراني بشكل عام؟ ما هي مراحل تطور الفكر السياسي الـشيعي وهل تأثر هذا الفكر صعوداً وهبوطاً مع تعاقب الدويلات والأنظمة السياسية التي مرت على إيران بعد الإسلام؟ كيف أثرت الروافد الفكرية الحديثة على الفكر السياسي الإيراني وكيف انعكس ذلك على المستوى العملـي؟ كيـف

وصل التيار الديني بنظرية ولاية الفقيه إلى أعلى درجات السلطة وتشكيله للحكومة الإسلامية؟ ما هي النظريات البديلة التي طرحها كل من التيار الديني والليبرالي واليساري كل على حده بوصفها نظريات حكم بديلة لنظام الشاه بعد سقوطه؟ كيف تمكن التيار الديني من سحب البساط من تحت أقدام التيارين الليبرالي واليساري وانفراده بالسلطة؟ إذا كان التيار الديني قد سيطر على زمام السلطة فما هي آلياته في تطويع مؤسسات الدولة لتتماشى وفكره السياسي الشيعي؟ كيف لعب العقد الثاني دوراً في ظهور رؤى سياسية جديدة داخل التيار الديني بديلة لنظرية ولاية الفقيه؟ ما هي الأسباب التي تعود إلى ظهور تحولات داخل الخطين التقليدي والتجديدي في التيار الديني الحاكم حول نظرية ولاية الفقيه والنظام السياسي في إيران؟ ماهي ملامح النظام السياسي البديل الذي يطرحه التيار الليبرالي الوطني؟ ما هي النظرة المستقبلية للنظام السياسي في إيران في ظل التجاذبات الداخلية والتحديات الإقليمية والدولية؟

ولما كانت الدراسة تسعى لتناول هذه الفرضيات والتساؤلات بالبحث؛ فقد اتخذت الدراسة المنهج التحليلي التاريخي منهجاً للدراسة. كما و جاءت هذه الدراسة في مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة كما يظهر من فهرس الرسالة.

وأرجو من الله أن أكون قد وفقت في الإجابة على هذه التساؤلات، وتقريب صورة النظام السياسي الإيراني إلى القارئ العربي، فإن وفقت فمن الله وإن أخطأت فمني. وأتمنى مثل ما أن هذه الدراسة هي امتداداً لدراسات سابقة؛ أن تأتي دراسات لاحقة تسير في الركب الساعي للفهم الأعمق للنظام السياسي الإيراني ومرتكزاته الفكرية.

ولله الحمد و الشكر من قبل ومن بعد.



الباب الأول

الفكر السياسي الإيراني في الفترات السابقة على ثورة عام (١٩٧٩م)

تمهيد:

مر الفكر السياسي الإيراني بمراحل مختلفة عبر تاريخ إيران القديم والحديث. ففي مرحلة الإمبراطورية الفارسية، يلاحظ في هذه المرحلة مدى تأثير الشخصية الإيرانية بما تحمله من إرث حضاري وثقافي وتاريخي على طبيعة هذا الفكر. فعلى المستوى التطبيقي مثلاً ظلت أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الموروث الفكري الإيراني قائمة على تقديس الـ"مَلك" بوصفه ظل الله على الأرض، والمجسد بدوره للسلطتين السياسية والدينية. ومن ثم شهد الفكر السياسي الإيراني في تلك الفترة، نوعاً من الممازجة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية التي سعت إلى تحقيق مشروعيتها عن طريق التوسل بالسلطة الدينية، وإضفاء الوشاح الديني عليها. وقد ظهر ذلك واضحاً في الدولة الهخامنشية التي اعتبر ملوكها أنفسهم الممثلين للسلطة الدينية وظل الله على الأرض.

وما أن دخل الإسلام إلى إيران؛ حتى انسحب ذلك الاعتقاد الفكري القائل بتقديس السلطة الإلهية للملوك على الحقب السياسية التي توالت على إيران، وبخاصة لدى الدويلات ذات النزعة الشيعية وعلى رأسها الدولة الصفوية فـ«انطلاقاً من اعتقاد الفرس منذ أقدم الأزمنة اعتقاداً جازماً بالحق الإلهي في السلطة، وجدوا في سلالة الحسين ورثة لملوكهم الأقدمين ولتقاليدهم القومية».[1]وقد ظلت جدلية مشروعية السلطة الإلهية للائمة الإثني عشرية مسيطرة على أدبيات الفكر السياسي الشيعي والذي لعب دوراً رئيسياً ولا يزال في الفكر السياسي الإيراني وهو ما يجعله على

(١) مصطفى الجداوي : نظرية الشيعة في الحكم الإسلامي مع الموازنة بينها وبين مبادئ الديمقراطية الغربية ، (رسالة دكتوراه) غير منشورة، جامعة الإسكندرية ١٩٨٨م، ص ١٢٠.

الدوام محوراً لدراسة الفكر السياسي الإيراني.(١)

وخلال الحقبة التي شهدت انفتاح إيران على الغرب -بدءاً من العصر القاجاري، وما تزامن معه من ظهور مؤسسات تعليمية غير تقليدية أفرزت طبقة جديدة من المثقفين، ساهموا في دخول مفاهيم وأطروحات جديدة في الحياة السياسية الإيرانية لم تكن مطروحة من قبل- ظهر تنوع في روافد الفكر السياسي، وظهرت أيديولوجيات الفكر السياسي الحديث مثل الفكر الليبرالي، والماركسي، وغيرهما من الأيديولوجيات التي ساهمت بالإضافة إلى الفكر السياسي الشيعي في تطور الفكر السياسي الإيراني وإثراء روافده خلال حكم الدولة القاجارية والبهلوية.(٢)

وما أن نجحت ثورة عام ١٩٧٩م في الإطاحة بنظام الشاه؛ حتى شهد الفكر السياسي الإيراني تحولاً كبيراً عما كان عليه قبل الثورة. فمع استحداث النظام الجمهوري بديلاً للنظام الملكي؛ فرض الواقع السياسي الجديد، أطراً وقوالب سياسية جديدة أخذت التيارات السياسية الإيرانية تطرح رؤاها الفكرية وفق هذه الأطر وتلك القوالب والتي ستأتي بوصفها محوراً لهذه الدراسة.

---

(١) انظر : د. ماشاء الله آجودانى : مشروطه اى ايران، چاپ اول، نشر اختران، تهران، ١٣٨٢ هـ.ش، ص ٥٧.

(٢) لمزيد من الإطلاع حول التقسيمات الأخرى للفكر السياسي انظر : د. موسى نجفي: مدخلى بر تاريخ انديشه سياسى در اسلام وايران ، چاپ اول ، نشر فرانديش ، تهران،١٣٨١ هـ.ش، ص ١٨-٢٢ ـ حسن يوسف اشكورى : نظريه آيه الله نائينى در باب حكومت اسلامى ، في كتاب: دين وحكومت: مجموعه سخنرانيها ومقالات،چاپ اول، مؤسسه فرهنگى رسا، تهران، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٥٠ - ٥٣.

الفصل الأول

الفكر السياسي الشيعي بعد الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ ـ ٩٤٠م) حتى الدولة الصفوية (٩٠٥ هـ ـ ١٤٩٩م)

الفصل الأول

الفكر السياسي الشيعي بعد الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ ـ ٩٤٠م) حتى الدولة الصفوية (٩٠٥هـ ـ ١٤٩٩م)

تعد الإمامية الإثني عشرية من أهم وأكبر الفرق الشيعية والتي تؤمن بوجود الإمام الثاني عشر المعروف بالمهدي المنتظر. وظل فكر هذه الفرقة مقترناً بنظرية الإمامية التي تحصر حق الخلافة والسلطة المشروعة في أهل بيت الرسول ﷺ ، وترفض الشورى طريقاً لانتخاب الإمام؛ وذلك بسبب اشتراط العصمة والتعيين له من قبل الله تعالى، الأمر الذي عكس نوعاً من السلبية والانعزال السياسي لدى فقهاء الشيعة حتى ظهور نظرية "النيابة العامة" للفقهاء عن الإمام المنتظر وتطورها لاحقاً إلى "ولاية الفقيه"، الأمر الذي أدى إلى إثراء الفكر السياسي الإيراني. ومن ثَم فإن الدمج بين الفكر السياسي الإيراني والفكر الشيعي لا يأتي هنا بوصفه أمراً عفوياً وإنما هو تأكيد على أصالة الفكر الشيعي في الفكر السياسي الإيراني، فبالرغم من تأثر هذا الفكر بالفلسفة والروافد الفكرية السياسية الوافدة من أوربا؛ ظل الفكر الشيعي على الدوام المحرك الرئيسي لتطور مراحل الفكر السياسي الإيراني.

وبدوره مر الفكر السياسي الشيعي بمراحل تطور مختلفة كان لوجود الأئمة، ثم الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (٣٢٩هـ)، دور في طبيعة ذلك الفكر ومخرجاته. ففي مرحلة ما قبل الغيبة الكبرى ظل وجود أئمة أهل

البيت[*] باعثاً لدى ذلك الفكر لتحقيق السلطة الدينية الإلهية بوصفهم النخبة المنتخبة من قبل الله تعالى والمعصومين من الخطأ. ولعل أهم ما يميز الشيعة الإثني عشرية في تلك الفترة من ناحية الفكر السياسي هو الاعتقاد بالإمامة والسلطة المعينة من قبل الله وامتيازها بـ :

- انفراد سيدنا علي بن أبي طالب وأبنائه وأحفاده رضي الله عنهم بهذه السلطة.
- انتخاب الأئمة عن طريق الوصية.
- الاعتقاد بعصمة الأئمة.
- تتمثل السلطة المشروعة في سلطة الأئمة الإثني عشرية، وكل سلطة تأتي خلاف ذلك تعد سلطة جائرة ومغتصبة لحق الأئمة.[1]

أما في مرحلة ما بعد الغيبة الكبرى فقد «أصبحت مسألة تحقيق "السلطة الدينية" أمراً غير ممكن بانقطاع الأئمة وغيابهم والذين يعتبرون بدورهم المصدر الوحيد لتحقيق تلك السلطة»[2] الأمر الذي أفضى إلى جدلية ذات أبعاد متنوعة منها ما يخص الفكر العقائدي الشيعي بإشكالاته، ومنها ما يخص طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطة، وقد تمخض عن هذه الجدلية ظهور اتجاهين داخل الفكر السياسي الشيعي كان لكل منهما دوره في ذلك الفكر وهما :

(*) **أئمة أهل البيت** : على بن أبى طالب – الحسن – الحسين – على بن الحسين – محمد الباقر – جعفر الصادق – موسى الكاظم – على الرضا – محمد الجواد – على الهادى – الحسن العسكرى – محمد المهدى (المهدى المنتظر) .

(١) انظر : حسن يوسف اشكورى : نظريه آيت الله نائينى در باب حكومت اسلامى ، در كتاب دين وحكومت ، ص ٥٠ – ٥١ .

(٢) د. حامد الگار : دور العلماء في السياسة الإيرانية المعاصرة ، في كتاب إيران ١٩٠٠ – ١٩٨٠م الثورات المعاصرة ، القوى السياسية والاجتماعية ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨٠م ، ص ١٧٦ .

- **الاتجاه التقليدي الإخباري:** والذي انطلق من مبدأ ثابت وهـو أن انصراف السلطة إلى غير أصحابها الشرعيين (أئمة أهل البيت) ما هـو إلا تجريد لهذه السلطة من أي مسوغ شرعي إلهي لها، وبالتالي فان التعامل مع هذه السلطة يعد حراماً بوصفها مغتصبة لحق الأئمة .

لقد ظل هذا الاتجاه متمسكا بالموروث الديني الشيعي مستنداً على تأويله الخاص لآيات القرآن الكريم وبعض الروايات التي اعتمد عليها هذا الاتجاه من قبيل ما روي عن الإمام الرضى أنه قال «ما أحسن الصبر وانتظار الفرج...أما سمعت قوله عز وجل ﴿ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴾(*) فعليكم بالصبر».[1] كما نقل عن الإمام أبى جعفر الصادق أنه قال: ألزم الأرض ولا تتبع منهم رجلاً أبدا حتى ترى رجلاً من ولد الحسين معه عهد النبي ﷺ . و كما يقول أيضاً الشيخ الصدوق (ت.٣٨١) أحد رموز هذا الاتجاه إن التقية واجبة وتركها لايجوز حتى خروج القائم ومن يتركها قبل خروجه فإنه خارج عن دين الإمامة ومخالف لله والرسول ﷺ والأئمة.[2]

كما يطلق على هذا الاتجاه كذلك اسم الاتجاه النقلي انطلاقا من رفضه لأي نوع من أنواع الاجتهاد.

- **الاتجاه الأصولي التجديدي** : وهو الذي يعود له الفضل في تطور الفكر السياسي الشيعي، حيث سعى هذا الاتجاه بواسطة الاجتهاد والتأويل إلى معالجة الإشكاليات والمتغيرات وطرح الحلول المناسبة لها. فقد استندوا

(*) سورة الأعراف ، آية ٧١ .

(١) أحمد الكاتب : تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه ، دار الشورى للدراسات الإسلامية ، لندن ، ١٩٩٧م ، ص ٢٧٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ٢٧٣ – ٢٧٥.

على أحاديث الرسول ﷺ والأئمة في ضرورة وجود نظام يحفظ للرعية حقوقها ومنها قول الإمام علي رضي الله عنه «لابد للناس من أمير بر أو فاجر».[1]

وسوف تتناول الدراسة صعود وهبوط كلا هذين الاتجاهين من خلال تتبع مراحل تطور الفكر السياسي الشيعي بعد الغيبة الكبرى.

ـ الفكر السياسي الشيعي منذ الغيبة الكبرى(٣٢٩هـ ـ ٩٤٠م) حتى بداية الدولة الصفوي(٩٠٥ هـ ـ ١٤٩٩م)

جاءت هذه المرحلة امتداداً لمرحلة ما قبل غيبة المهدي المنتظر والساعية إلى تأصيل وإثبات الحق الإلهي الشرعي لائمة أهل البيت وهو ما أدى بطبيعة الحال إلى أن تصبح السلطة القائمة في ذلك الوقت مجردة من المشروعية (*) في المفهوم الشيعي للسلطة باعتبارها حكومة مغتصبة. فأصبح ذلك الجمود الفكري والركون إلى التراث النقلي أقرب إلى ما يشبه قواعد حاكمة على التفكير الفقهي في الفكر السياسي الشيعي، وهو ما أثر بطبيعة الحال على الفكر السياسي الشيعي وانتقاله إلى مرحلة الانتظار.

---

(١) سيدنا علي بن أبي طالب : نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، الطبعة الخامسة، منشورات دار الهجرة، قم، إيران، ١٤١٢هـ.ق ، ص ٨٢.

(*) <u>الفرق بين "الشرعية" و"المشروعية"</u> :

يعرف روجر سكرتون في كتابه قاموس الفكر السياسي " الشرعية " (legality) بمعنى الالتزام بالقانون وهى القاعدة الأساسية التى يمكن للمواطن فيها الطعن في قرار هيئة سيادة (مثل قرار الدولة) . أما كلمة " مشروعية " (legitimacy) فإنها متعلقة بمفاهيم الحق والسلطة والقبول. فالسلطة يقال عنها مشروعة إذا استعملها من عنده حق استعمالها .

Roger Scruton : A Dictionary of thought , par Books in association with the Macmillan press , (1982) London, pp.262

ومن ثم كان «مبدأ انتظار الفرج آلية فعالة في تأسيس مخرجات جديدة تحولت إلى قواعد حاكمة في الفكر السياسي الشيعي. فمع الانطلاق من أن احتجاب الإمام المهدي ما هو إلا تعبير عن عدم إمكانية إقامة الدولة الشرعية[المشروعة]؛ توصل الفقهاء إلى تعطيل الأحكام التي تحتاج في إقامتها إلى السلطة الشرعية من قبيل إقامة الحدود والجهاد وصلاة الجمعة والقضاء وغيرها».(١)

لقد أدى طول فترة غياب المهدي المنتظر وكثرة المسائل المستحدثة؛ إلى ضرورة إيجاد حلول مناسبة لتلك الإشكاليات، وهو ما أفرز بدوره ظهور جيل جديد من الفقهاء سعى إلى إعادة بلورة الموقف السلبي تجاه السلطة، وتأسيس فقه يتعامل مع الواقع الفعلي وهو "الاتجاه الأصولي التجديدي".

الحق أن الاتجاه الأصولي كان متأثراً بمجموعة من العوامل الفكرية أهمها :

- الحركة الأصولية في الفكر السني، والتي دفعت باتجاه البحث عن حلول عقلية تتيح للفقيه إنتاج معارف وأحكام جديدة، حيث لم يعد الركون إلى الأصول النقلية وحدها كفيلة بتقديم إجابات وافية في ظل كثرة المسائل المستحدثة.

- حركة الفلسفة والعقليات التي تنامت خلال القرن الرابع الهجري وما أنتجته من آليات عقلية وظفها الفقيه في تأويل الروايات المتصلة بالانتظار

---

(١) توفيق السيف : ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي المغربي ، الدار البيضاء ، ١٩٩٩م ، ص ١٧٣ .

والغيبة واستنباط الأحكام وفق القواعد الأصولية والمنطقية.[1]

وقد جاء هذا الاتجاه ليجيب على التساؤلات المطروحة في تلك الفترة ومن أهمها :

- هل يمكن الاتصال والتعامل مع السلطان سواء الجائر أو العادل؟
- هل قبول تولي المسئولية في الحكومة غير حكومة المهدي أمر غير شرعي؟
- كيف يمكن إقامة الحدود وشئون القضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وصلاة الجمعة في ظل غياب السلطة السياسية المشروعة المرتبطة بالأئمة؟
- ما هو نطاق مسئولية الفقهاء في عصر الغيبة؟.[2]

جدير بالذكر هنا أن أطروحة الاتجاه العقلاني الأصولي في تلك الفترة قد ظلت حبيس التمييز بين النظام واللانظام ولم يتم التطرق إلى موضوعات ربما كانت أكثر عمقاً من قبيل مسألة مشروعية النظام من عدمه، فأصبحت "حتمية وجود نظام" مرجعاً للفكر السياسي الشيعي، وبالتالي فان إشكالية السلطة قد جرى تثبيتها عند مبدأ صارم وهو أن سلطة غير الإمام المعصوم هي سلطة جائرة وغير مشروعة.[3] ولذا أصبحت مسألة التعامل مع السلطة لا تنطلق من منظور مشروعية النظام، وإنما من منطلق الضرورة والحاجة لوجود نظام يتولى شئون الرعية ويحفظ أمنهم.

انطلاقاً من هذه الضرورة، تناول فقهاء المدرسة الأصولية العقلانية

---

(١) انظر: فؤاد إبراهيم: الفقيه والدولة.تطور الفقه السياسي الشيعي، الطبعة الأولى، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٨م ، ص ١١٨.

(٢) جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، چاپ اول، طرح نو ، تهران، ١٣٧٩ هـ.ش، ص ٤٧

(٣) انظر : توفيق السيف : ضد الاستبداد ، الفقه السياسي في عصر الغيبة ، ص١٧٧.

وعلى رأسهم الفقيه الشيعي محمد بن النعمان المعروف بـ "الشيخ المفيد"(*) إشكالية ظلت شبه جامدة في الفكر السياسي الشيعي وهي إشكالية العلاقة مع السلطان في عصر الغيبة عندما أفتى بان «معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم جائز»(١) ليذهب بذلك الشيخ المفيد إلى تأسيس مناخ فقهي اجتهادي جديد يدخل غمار تطوير الأحكام الفقهية(٢). فبالإضافة إلى تأييده العمل مع السلطة في عصر الغيبة فإنه «يرسي مبدأً عاماً في الحقل السلطاني، ويؤكد وجوب نظام في كل زمان ويقر بأن الناس في ظل وجود نظام يكونون أكثر صلاحاً وأقل فساداً».(٣)

كما سار على هذا النهج اثنان من تلامذة الشيخ المفيد وهما "الشريف المرتضى"(**) والذي أفتى بجواز الاجتهاد رسمياً، مؤسساً بذلك مدرسة أصولية اجتهادية اعتمدت على العقل والتأويل بوصفهما ضرورة للإجابة على الإشكاليات والحوادث المتلاحقة، ويؤكد أن «وجود الرئيس المطاع المنبسط اليد أدعى إلى فعل الحسن وأردع من فعل القبيح...لأن

(*) **الشيخ المفيد**: ولد محمد بن محمد بن النعمان المعروف بـ"الشيخ المفيد" عام ٣٣٦هـ.ق قربه الخلفاء العباسيون وأغدقوا عليه من عطاياهم. كما كان على صلة قوية بالدولة البويهية له كتابات عدة في فقه وعقائد الشيعة.(لمزيد من المعلومات انظر أيضاً : د. محمد جعفرى هرندى: فقها وحكومت ، پژوهشى در تاريخ فقه سياسى شيعه ، چاپ اول انتشارات روزنه ، تهران، ١٣٧٨هـ.ش ص١٧٦- فؤاد ابراهيم: الفقيه والدولة، ص٦١)

(١) الشيخ المفيد : أوائل المقالات في المذاهب والمختارات ، دار الكتاب الإسلامى ، بيروت ، ١٩٨٣م ، ص ٤١ .

(٢) لمزيد من المعلومات حول آراء الشيخ المفيد انظر: : د. محمد جعفرى هرندى: فقها وحكومت، ص ١٧٦- ١٨٢

(٣) فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة ، ص ٦١

(**) **الشريف المرتضى**: ولد عام ٣٥٥هـ.ق عاصر الخلفاء العباسيين المطيع والطائع والقادر والقائم. عينه الخليفة العباسي القادر بالله أميراً لحملة الحج وقاضي قضاة. له مؤلفات في العقيدة والحديث واصول الفقه. مات عام٤٣٦ هـ.ق. (انظر: د.محمد جعفرى هرندى: فقها وحكومت، ص١٨٣،١٨٢)

الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء يبالغون في القبيح».[1]

في هذا السياق يؤكد الشيخ "محمد بن الحسن الطوسي"[*] على أن البشر يجب ألا يخلو من رئيس في أي مكان وزمان ف «من الدلالة التي تؤكد على ضرورة وجود حكومة، هي كونها إحدى الضرورات البديهية...إن المجتمع الذي يخلو من الإمام المعصوم وكذلك من رئيس قادر على صد المعتدين ومعاقبة المذنبين ومساندة الضعفاء في مواجهة الأقوياء؛ يتفشى فيه الفساد والمنكر، ويختفي الصلاح والخير. وعلى العكس تماما، يتضاءل الفساد ويعم الصلاح عند وجود رئيس بتلك الصفات سابقة الذكر في المجتمع».[2]

لقد ذهبت المدرسة العقلانية في تعاملها مع السلطة في عصر الغيبة إلى تقسيم الـ "سلطان" إلى "سلطان جائر" و "سلطان عادل" ويمكن للسلطان أن يتحلى بصفة العدل وفق الشروط التالية :

- أن يكون مرجعه الإمام. - أن يكون مجتهداً عادلاً.

---

(١) رسائل الشريف المرتضى: إعداد مهدى رجائى ، دار القرآن الكريم ، قم ١٩٨٥م، ص ٢٩٤ نقلاً عن فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة ، ص ٦٥ .

(*) **محمد بن الحسن الطوسي**: ولد في طوس عام ٣٥٨هـ.ق و رحل إلى بغداد عام ٤٠٨هـ.ق. ونال احترام الدولة العباسية. يعرف بشيخ الطائفة، ومن أهم كتبه"المبسوط في فقه الامامية"،و"النهاية في مجرد الفقه والفتاوى". توفى في النجف عن عمر يناهز الخامسة والسبعون عام. (انظر: د.محمد جعفرى هرندى: فقها وحكومت، ص١٨٣،١٨٢).

(٢) " آنچه دلالت بروجوب حكومت دارد ، اينكه حكومت از واجبات عقليه است ... جامعه اى كه ازمعصوم خالى است ، وهمچينن رئيس مقتدرى كه ستيزه جويان را بترساند وجنايتگاران را ادب كند وضعفا را در برابر اقويا كمك كند نيز وجود نداشته ، آنگاه فساد ومكر زياد خواهد شد وصلاح ونيكى از بين خواهد رفت . ولى هنگامى كه در جامعه رئيس با آن صفاتى كه گفته شد ، وجود داشته باشد امر برعكس خواهد بود . فساد كم وصلاح ونيكى زياد خواهد شد". (ابو جعفر الطوسى ، الغيبة ، تحقيق شيخ عبد الله تهرانى ، موسسه المعارف الاسلامية ، قم ١٤١١هـ ، ص ٥ ، نقلا عن : جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٥١.

ولذا اعتبر الشيعة أي سلطة غير سلطة المهدي المنتظر والمجتهدين العدول سلطة تقع تحت صفة السلطة الجائرة.(١) وفي هذا السياق يؤكد الشيخ الطوسي أن التعامل مع السلطان العادل في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس أمراً جائزاً فحسب؛ وإنما هو أمر ضروري. فإذا اطمأن الفقيه وأيقن أن مسئوليته الموكولة إليه تخوله إقامة حدود الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتقسيم العادل للخمس وإحقاق الحق وتجنب كل ما هو مخالف للشريعة فهو أمر مستحب. أما إذا جاء خلاف ذلك فهو حرام شرعاً.(٢)

الحقيقة أن تقسيم الـ "سلطان" إلى "عادل" و"جائر" في الفكر السياسي الشيعي في ذلك الوقت لم يكن بمعزل عن الظروف السياسية والواقع المعاش في تلك الفترة والذي أفرز تعاقب دويلات مختلفة على إيران فـ«تنوع الحكومات في تلك الحقبة سواء من الناحية المذهبية[سنة أم شيعة] أو طريقة التعامل مع المذهب الشيعي وفقهائه، كان له اثر واضح على الفكر السياسي الشيعي وخاصة فيما يتعلق بمسألة السلطان الجائر والسلطان العادل».(٣) حيث لعبت الدولة البويهية (٣٢٠-٤٤٨هـ) دوراً إيجابياً في الفكر السياسي الشيعي وذلك بسماحها إقامة الشعائر الشيعية وتقريبها للفقهاء والعلماء الشيعة، وفي المقابل لم ينل الفكر السياسي الشيعي مساحة من الحرية فترة الدولة السلجوقية(٤٤٧-٥٩٠هـ) ذات التوجه السني ومناهضتها للشيعة، فعاد الاتجاه التقليدي لينادي بحرمة الاجتهاد وكرس رموزه في ذلك الوقت مثل "احمد بن علي

---

(١) انظر : حسن يوسف اشكورى : انديشه هاى سياسى شيعه در تشيع، نشر سعيد مجتبى ، تهران، ١٣٧٣هـ.ش، ص ٢٨٥ .
(٢) جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٥٨.
(٣) المرجع السابق ، ص ٩١.

الطبرسي"(ت.٥٥٨ هـ) جهودهم في الإبقاء على النص الديني وتنقيته من الاجتهادات، وبذلك غلبت روح التقليد على فقهاء هذه المرحلة.[١]

عادت المدرسة الاجتهادية العقلانية من جديد مع انهيار الدولة السلجوقية وتحول بعض حكام المغول إلى التشيع لينتقل الفكر السياسي الشيعي إلى مرحلة جديدة من التطور. حيث أصبح الفقيه الشيعي في تلك الحقبة «ينطلق في نظرته إلى السلطة من مشروعية الشراكة السياسية معها لا من مشروعية السلطة ذاتها، والتي لا تتحقق في حال غيبة الإمام المعصوم»[٢] وقد نادى الفقيه الشيعي"محمد بن مكي الجزيني العاملي الملقب بـ "الشهيد الأول" (ت.٨٧٦) بـ "النيابة العامة"[*]عن الإمام الغائب فـ«بسط ولايته لا على ميدان القضاء والحدود فحسب كما كان شائعاً في العصور السابقة وإنما قوله أيضا بنيابة الفقيه عن الإمام في صلاة الجمعة

---

(١) انظر : فؤاد إبراهيم : الفقيه و الدولة ، ص ٧٨ – ٧٩.

(٢) توفيق السيف : ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة ، ص ٧٩.

(*) **أنواع الولاية (النيابة) عند الشيعة :**

يقسم الشيعة الولاية أو النيابة عن الإمام المنتظر إلى ثلاث أنواع هي :

١- الولاية الجزئية : والتى يقتصر فيها دور المرجعية على الفتيا والقضاء ولا يتعداه إلى غير ذلك إلا في دائرة الولاية على شئون القاصرين والغائبين وبعض الموارد الخاصة كالأوقاف ونحوها مما يدخل في دائرة الأمور الحسبية .

٢- الولاية الخاصة : للفقيه في هذه الولاية أو النيابة حق الفتيا والقضاء وحق إصدار الأحكام في الموضوعات العامة أو الخاصة . فينفذ حكمه فيها كما ينفذ حكمه في القضايا الشرعية ولكنه لا يملك الولاية العامة التى يمتلكها الإمام المعصوم .

٣- الولاية العامة المطلقة : وهو الرأى الذى يجعل فيه للولى الفقيه كل ما للرسول ﷺ والإمام المعصوم ، فالولى الفقيه هو نائب الإمام في كل ماله من صلاحيات، فولايته نافذة في جميع الموارد التى كانت للأئمة المعصومين، بمعنى أن كل ما كان للائمة يمكن أن يتصدى له الولى الفقيه أيضاً ، كما يجب على الناس الالتزام بكل أحكامه في شئونهم العامة والخاصة . لمزيد من المعلومات انظر : خليل رزق : الولاية والحاكمية عند الشيعة ، الطبعة الأولى ، دار البلاغة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٢م ، ص١٥١-١٥٣.

في زمن الغيب»[1] ليكون بذلك في مصاف الفقهاء المجددين لأرائهم في ولاية الفقيه.

لقد حاول الفكر السياسي الشيعي في هذه المرحلة تأصيل وإثبات الحق الإلهي لأئمة أهل البيت وسعى إلى تناول قضايا ظلت طوال الفترة السابقة مهمشة مثل التعامل مع السلطة المغتصبة وحدود ونطاق التعامل معها، غير إن تلك الاجتهادات لم تصل إلى تناول مشروعية السلطة باعتبارها سلطة مغتصبة، وظل الفكر السياسي الشيعي يدور حول مسألة النظام واللانظام وحاجة المجتمع لسلطة تتكفل بتوفير الأمن والحماية. ثم جاءت المرحلة التالية لينتقل الفكر السياسي الشيعي إلى مرحلة التفويض واعتبار السلطة في زمن الغيبة سلطة مشروعة وفق شروط معينة.

▪ الفكر السياسي الشيعي فترة الدولة الصفوية

ظهرت مع قيام الدولة الصفوية وتبنيها للمذهب الشيعي بوصفه مذهباً رسمياً للدولة وسط العالم السني بوادر تحول حقيقي في العلاقة بين الفقيه والسلطة، فالصفويون الذين أرادوا تمييز أنفسهم وادعاءهم بالسلطة الروحية والزمنية عن الدولة العثمانية السنية كانوا قد دشنوا نموذج دولتهم على أساس ديني يدعم المفاهيم السياسية للمذهب الشيعي ويعمل على تحقيق غاياته وأبرزها إقامة الدولة الشيعية والذي ما كان له أن يتحقق إلا بمشاركة نائب الإمام المعصوم -الـ "فقيه"- لتعود مسألة العلاقة بين الفقيه والسلطة من جديد بأبعاد مختلفة.[2]

---

(١) فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة، ص١١٩.

(٢) انظر : جان فوران : تاريخ تحولات اجتماعى ايران، ترجمة احمد تدين، چاپ سوم، مؤسسة خدمات فرهنكى رسا، تهران، ١٣٧٩هـ.ش، ص ٨١ .

الحق إن استقرار الدولة الصفوية وحاجتها للدعم الديني لتأكيد مشروعيتها في مواجهة تنامي الدولة السنية وحاجة الفقهاء الشيعة للدولة الصفوية لما تحققه من استقرار وأمن يتيح للفقهاء الشيعة تدعيم المذهب الشيعي وزيادة نفوذهم، تعد من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى ذلك التقارب بين السلاطين الصفويين والفقهاء الشيعة، وانعكاس ذلك التقارب على تطور الفكر السياسي الشيعي في تلك الفترة، وتناوله قضايا جديدة لم تطرح من قبل. وفي ظل تلك الخدمات الجليلة التي قدمها الصفويون للمذهب الشيعي، دارت قضية مهمة بين الفقهاء الشيعة وهي كيفية الجمع بين السلطة المطلقة للصفويين والتي تعد من المنظور الشيعي سلطة مغتصبة وغير مشروعة من ناحية، والخدمات الجليلة التي قدمتها هذه الدولة للتشيع من ناحية أخرى، فدارت الأسئلة المطروحة في تلك الفترة حول :

- هل يمكن اعتبار حكومة غير المعصوم حكومة أو سلطة مشروعة إذا أقدمت على تقديم خدمات للمذهب الشيعي؟
- هل تختلف مسئولية الفقهاء في فترة الدولة الصفوية عنها مع فترات حكم السلاطين من غير الشيعة أم لا؟[1]

لقد جاءت طبيعة علاقة الفقيه الشيعي"عبد العلي الكركي"[*]بالدولة الصفوية النموذج الأكمل لإضفاء المشروعية الدينية على السلطان الصفوي وقد أصبحت طبيعة هذه العلاقة بمثابة منعطف تاريخي في تطور الفكر السياسي الشيعي فلأول مرة يمارس الـ"الفقيه" صلاحيات "النيابة العامة" عن

---

(١) انظر : جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ١٠٠.

(*) **عبد العلي الكركي**: ولد علي حسين عبد العالي العاملي في بعلبك بلبنان عام ٨٧٠هـ.ق انتقل من جبل عامل بلبنان إلى النجف في العراق ودعاه الشاه اسماعيل الصفوي إلى إيران وعاش فيها حتى عهد طهماسب الصفوي. يعد أول فقيه شيعي يتمتع بالسلطة السياسية والتنفيذية بع اتصاله بالدولة الصفوية.توفى في النجف عام ٩٤٠هـ.ق(د. محمد جعفر هرندى : فقها وحكومت، ص٢٤٣)

الإمام ويصل إلى أعلى المراتب السياسية ومن ثم «لم يعد الفقيه مضطراً للخضوع بمقتضى "التقية"، بل أصبح قسيماً أساسياً في النظام السياسي، فنيابته عن الإمام المهدي تخوله ومع الدولة بالمشروعية، بينما تمنحه الدولة في المقابل الصلاحيات للمشاركة في تقدير مسارها العام بموجب أطروحة النيابة العامة للفقيه».[1] فراح المحقق الكركي يطور نظرية النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي والتي لا تعدو حتى ذلك الوقت عن كونها نظرية جزئية غير شاملة ليحولها إلى نظرية سياسية متقدمة متأثراً بظهور الدولة الصفوية الداعمة للمذهب الشيعي وانتفاء أسباب التقية.[2]

إن إعطاء الكركي للشاه "طهماسب بن إسماعيل الصفوي"(١٥٢٣-١٥٧٨م) إجازة للحكم بالوكالة عن نفسه باعتباره نائباً عن الإمام المهدي هو إيذان بتأسيس باب يضفي المشروعية - من منظور الفقه الإثني عشري- على الملوك الصفويين وفي الوقت نفسه تأسيس لشرعية سياسية يتدخل بموجبها العلماء في السلطة السياسية.[3]

لقد فتحت هذه الخطوة المجال أمام المدرسة العقلانية الاجتهادية نحو مزيد من الرؤى والدراسات حول طبيعة حدود علاقة الفقيه بالسلطة، ففي تطور آخر اعتبر العلامة "محمد تقي المجلسي" الملوك الصفويين ملوكاً عادلين وليسوا حكام جور، ورأى ضرورة الاستفادة منهم في دعم المذهب الشيعي.[4] كما يعد الشيخ "علي نقي" (ت١٠٦٠م) من جملة الفقهاء الذين نادوا بضرورة تفعيل دور الفقيه في الدولة حفاظاً عليها من الانحراف،

---

(١) توفيق السيف : ضد الاستبداد ، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة ، ص١٨١.

(٢) لمزيد من المعلومات انظر: د. محمد جعفر هرندى : فقها وحكومت ، ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٣) انظر : احمد الكاتب : تطور الفكر السياسي الشيعي ، ص ٣٨١.

(٤) انظر : محسن كديور : نظريه هاى دولت در فقه شيعه ، جلد اول، چاپ پنجم، نشرنى ، تهران، ١٣٨٠هـ.ش، ص ٦٦.

ويرى أنه بالإضافة إلى الأمور الشرعية التي لابد وأن تكون في يد الفقهاء الجامعين للشرائط، فإنه لابد وأن تكون هناك علاقة وثيقة بين الملوك والفقهاء...فالفقهاء هم الركن الركين للحكومة لحفظها من الفساد والانحراف.[1] لقد تركزت اجتهادات المدرسة العقلانية في تلك الفترة على :

- التأكيد على أحقية الفقهاء في المسائل الشرعية من قبيل القضاء والإفتاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة صلاة الجمعة وغيرها انطلاقاً من نظرية النيابة العامة عن الإمام الغائب.

- قبول سلطة الدولة الصفوية وإضفاء المشروعية عليها من منطلق الشراكة معها وتأكيدها واعترافها بدور ولاية الفقهاء في الدولة.

ويمكن القول هنا ، أن هذه الفترة قد شهدت اقتساماً للسلطة بين الفقهاء الشيعة وملوك الصفويين فـ«من ناحية، استفاد الفقهاء من قوة ودعم الدولة الصفوية للمذهب الشيعي ، وفي المقابل استطاع ملوك الدولة الصفوية إضفاء المشروعية على سلطتهم وذلك بتأييدهم للفقهاء الشيعة».[2]غير أن المدرسة العقلانية قد شهدت انحساراً وسط حالت التجاذبات التي أفرزتها علاقة الفقيه بملوك الدولة الصفوية فيما بعد، ففي حين شهدت العلاقة بين الفقيه والشاه الصفوي تقارباً ملموساً عندما وطد الشاه "طهماسب بن إسماعيل الصفوي" علاقته بالفقيه الشيعي الكركي وأطلق عليه اسم نائب الإمام المهدي، وجد في المقابل الشاه "إسماعيل بن طهماسب الصفوي" من تلك العلاقة خطراً أفضى إلى تنامي القوة السياسية للعلماء وهو ما يؤدي بدوره إلى تهديدات محتملة لسلطان الشاه، فأراد الشاه إسماعيل الجمع بين المشروعية السياسية والدينية في شخصه ومن

---

(١) انظر : رسول جعفريان : انديشهاى يك عالم شيعى در دولت صفوى ، انتشارات انصاريان ، تهران، ١٣٧٥هـ.ش، ص ١١٧.

(٢) محسن كديور : سه نظريه دولت در فقه شيعه ، به اهتمام محمد تقى فاضل ميبدى، مؤسسه معارف اسلامى امام رضا ، قم ، ١٣٧٦هـ.ش، ص ٥٤٧ .

ثم ادعى بتمتعه بنوع من العصمة بوصفه نائبا عن الإمام الغائب.[1] كما سعى بعد ذلك الشاه عباس الكبير(١٦٤١-١٦٦٤م) سعياً حثيثاً إلى تقليص نفوذ وصلاحية الفقيه في مؤسسات الدولة وأجهزتها وحجم وطبيعة دور الفقيه، واختزاله فقط في إضفاء المشروعية على سياسات الشاه وقراراته مقابل ما يقدمه الأخير من خدمة. الأمر الذي مكنه في النهاية من كف أيدي الفقهاء عن شئون الدولة.[2] فعادت المدرسة الإخبارية التقليدية في أواخر الدولة الصفوية للساحة من جديد رافضة الاعتراف بولاية الفقهاء، واعتبار أولئك الفقهاء منحرفين عن خط أهل البيت، واعتبار العمل السياسي وإقامة الدولة وممارسة مهامها اغتصاباً لسلطة وصلاحيات الإمام المعصوم فنادى الفقهاء التقليديون بحرمة الاجتهاد وطالبوا باعتزال السياسة، وهو ما دفع بملوك الدولة الصفوية المناهضين لتدخل الفقهاء في السلطة إلى تشجيع الدعوة إلى "الاتجاه الصوفي والعرفاني" الذي يخدم توجهاتهم في هذا الجانب، وقد عرف هذا الاتجاه فيما بعد بالتشيع الصفوي[*] في مقابل التشيع العلوي.[3] ولعل أهم الأسباب التي أدت إلى خفوت المدرسة الاجتهادية وتقلص دورها في الساحة السياسية الإيرانية في ذلك الوقت هي:

---

(١) انظر : جان فوران : تاريخ تحولات اجتماعى ايران ، ص ٧٩ .

(٢) انظر : د. بديع محمد جمعة : الشاه عباس الكبير ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠م ، ص ١٧٢ .

(*) **التشيع الصفوي والتشيع العلوي** : عقد " على شريعتي " المفكر الإيراني المعروف مقارنة بين " التشيع الصفوي " و " التشيع العلوي " حيث وجد التشيع الصفوي أداة للتقاعس والعزوف عن أداء الواجب لتحقيق غايات المذهب الشيعي ووجده على النقيض تماماً من " التشيع العلوي " الديناميكي والداعي إلى الجهاد بدلاً من الركون والتقية ، وسوف تتناول الدراسة هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد ودوره في نجاح الثورة .

(٣) انظر : أحمد الكاتب : تطور الفكر السياسي الشيعي ، ص ٣٩٠.

- سياسة ملوك الدولة الصفوية المناهضين لسلطة الفقهاء السياسية في أواخر الدولة الصفوية.
- سقوط الدولة الصفوية الداعم الرئيسي للمذهب الشيعي.
- هجرة فقهاء المدرسة العقلانية من إيران.[1]

الحقيقة إن الدولة الصفوية قد لعبت دوراً كبيراً في تطور الفكر السياسي الشيعي بتبنيها المذهب الشيعي مذهباً رسمياً لها وهو ما أدى إلى حراك داخل ذلك الفكر أفرز جدلية جديدة هي "جدلية التفويض الشرعي من قبل الفقيه" للدولة الصفوية بوصفه نائباً عن الإمام المعصوم. ولقد أتاحت هذه الجدلية بدورها مجالاً لتناول أو معالجة إشكاليات وقضايا مطروحة في السابق من قبيل مشروعية الحكومة في زمن الغيبة وطبيعة وحدود العلاقة بين الفقيه والسلطة. وعلى الرغم من انحسار دور المدرسة الاجتهادية العقلانية في أواخر عهد الدولة الصفوية مروراً بسيطرة الأفغان ثم الأفشاريين على إيران وصولاً إلى بداية العصر القاجاري، إلا أنها كانت العامل الأهم في تطور الفكر السياسي الشيعي والذي ظل طوال تلك العهود السابقة الرافد الوحيد للفكر السياسي الإيراني بشكل عام، لتظهر مع بداية الحركة الدستورية (١٩٠٦م) روافد جديدة غذت من ناحية الفكر السياسي الإيراني، ودفعت من جهة أخرى بالفكر السياسي الشيعي لتناول قضايا لم تكن مطروحة في السابق سعياً من هذا الفكر لمواكبة المستجدات على الساحة الداخلية والخارجية.

---

(٢) انظر : جميله كديور : تحول گفتمان سياسى در ايران ، ص ١٧٨.



الفصل الثاني

الفكر السياسي الشيعي منذ بداية الدولة القاجارية (١٧٨٢م) حتى مقدمات ثورة عام (١٩٧٩م)

الفصل الثاني

الفكر السياسي الشيعي منذ بداية الدولة القاجارية (١٧٨٢م) حتى مقدمات ثورة عام (١٩٧٩م)

شهدت هذه المرحلة تطوراً فكرياً ملموساً حول نظرية ولاية الفقيه والتوسع في صلاحيات هذه الولاية، كما شهدت هذه المرحلة كذلك تنامي قوة المؤسسة الدينية، ويُرجع المؤرخ الإيراني الدكتور "حامد الكار" أسباب قوة المؤسسة الدينية وتحولها إلى قوة اجتماعية في العصر القاجاري إلى:

- افتقار الدولة القاجارية للمشروعية -من المنظور الشيعي- مقارنة بملوك الدولة الصفوية الذين ادعوا انتسابهم لائمة أهل البيت.
- تودد ملوك القاجار لفقهاء الشيعة بوصفهم المؤسسة الدينية القادرة على إضفاء المشروعية على سلطتهم.
- المتغيرات السياسية الدولية والهجمات الروسية على إيران، الأمر الذي دفع بالدولة القاجارية للتوسل إلى الفقهاء لدفع الإيرانيين للوقوف في وجه تلك الهجمات.[١]

جدير بالذكر هنا، أن هذه المرحلة وما شهدته من تطور في الفكر السياسي الإيراني بشكل عام، لم تكن بمعزل عن المراحل التي سبقتها، فقد أثيرت ذات الإشكاليات التي طرحت في السابق مثل: أسس مشروعية السلطة، وصلاحيات ولاية الفقيه، وأنواع السلاطين، وغيرها من المسائل بالإضافة إلى تناول مفاهيم جديدة في كتابات ومؤلفات تلك الفترة من قبيل: مفهوم الشعب، والرعية، والاستبداد، والاستعمار،

---

(١) انظر : حامد الگار : دين ودولت در ايران ، ترجمه ابو القاسم سرى ، توس ، تهران، ١٣٦٩هـ.ش، ص ١٠٣ .

والعدالة بمفهومها الجديد، وتجلت تلك المفاهيم بشكل واضح فترة الحركة الدستورية.(١)

ففيما يتعلق بأسس مشروعية السلطة في الفكر الشيعي في هذه الفترة سار الفقهاء على خطى سابقيهم في التأكيد على أن السلطة الإلهية هي المصدر الشرعي للحكم، ولما كان الإمام الغائب هو المخول من قبل الله تعالى بهذه السلطة فقد أصبحت الدولة القاجارية من منظور الفكر الشيعي دولة غير مشروعة. وانطلاقاً من ذلك اعتبر الميرزا القمي(١٢٣١م) القاجاريين حكومة جائرة، ودعا إلى ضرورة تولي الفقهاء المجتهدين الأمور الشرعية مثل الخراج والزكاة وغيرها وقسم الحكومات إلى :

- حكومة الإمام المعصوم المنبثقة من السلطة الإلهية.
- الحكومة الجائرة والتي تنقسم إلى حكومة جائرة مناهضة للمذهب الشيعي وأخرى جائرة مؤيدة له، وبما أن الحاجة تدعو إلى ضرورة وجود سلطة فقد أيد الميرزا القمي وجود سلطة جائرة تخدم مصالح الشعب. ورأى أن النموذج المثالي لتلك السلطة الجائرة هي سلطة يقودها ملك يتحلى بالخلق والعدل، وأن لقب "ظل الله على الأرض" هو بمثابة حماية الملك لشعبه من الجور والظلم ويكون ظلاً للعدل الإلهي.(٢)

من ناحية أخرى يرى الفقيه الشيعي كاشف الغطاء (ت.١٢٢٨هـ) أن المعيار القائم على طاعة الإمام المعصوم يختلف عن معيار طاعة الشاه، فطاعة الإمام المعصوم ناشئة من ذات وماهية الإمام بوصفه معصوماً ومؤيداً من قبل الله عز وجل، والوحيد المخول لإقامة السلطة الإلهية الدينية، أما طاعة الشاه فإنها طاعة عرضية قائمة على معايير تحكمها

(١) انظر : جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ١٨٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

المصلحة والهدف كالدفاع عن الإسلام ودرء المخاطر وغيره، ولذا فطاعة الملوك في زمن الغيبة لا تقوم - من المنظور الشيعي- على مشروعيتهم في السلطة وإنما قائمة وفق مصالح وأهداف معينة.(١)

من هذا المنطلق استمرت نظرية التفويض من قبل نائب الإمام للسلطان في العصر القاجاري، وعرفت بنظرية "السلطة المفوضة"، وتركزت أبعاد هذه النظرية -في المنظور الشيعي- في أن مشروعية السلطة ناشئة من تفويض الولي الفقيه لها لكي تخرج من حيز السلطة الجائرة إلى سلطة مشروعة.(٢)

الحق إن استمرار إشكالية السلطة في زمن الغيبة على مر العصور السابقة واعتبارها سلطة مغتصبة وغير مشروعة، قد ساهمت في ظهور بعض القراءات المختلفة والتي حاولت الخروج من دائرة مفهوم "الغصبية والغير مشروعة" والسعي إلى إعادة بلورة الموقف السلبي تجاه السلطة وتأسيس لفقه يتعامل مع الواقع المعاش، فجاء الفقيه الشيعي "احمد النراقي"(*)(ت.١٢٤٥هـ) لينتقل بالفكر السياسي الشيعي إلى مرحلة جديدة من حيث طبيعة علاقة الفقيه بالسلطة ويطور نظرية النيابة العامة من إجازة الملوك إلى تصدي الفقهاء أنفسهم للحكم متجاوزاً بذلك نظرية "الانتظار"، فأعاد بلورة نظرية النيابة العامة لتتحول من نيابة الفقيه عن

---

(١) انظر: شيخ جعفر كاشف الغطاء: مبهمات الشريعة الغراء، طبع حجرى ، اصفهان، ص٣٩٤، نقلاً عن جميله كديور: تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، ص١٩٣.

(٢) جميله كديور: تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، ص ٢٣٥.

(*) **أحمد النراقي**: ولد العلامة أحمد بن محمد مهدي النراقي ١١٨٥هـ.ق في نراق من نواحي كاشان، درس على يد السيد محمد مهدي الشهرستاني والشيخ جعفر كاشف الغطاء والوحيد البهبهائي في النجف وكربلاء. من أبرز تلاميذه الشيخ الأنصاري، له بحوث كثيرة ابرزها مستند الشيعة و عوائد الأيام، ويعد أول فقيه ينادي بالولاية العامة للفقهاء.(توفيق السيف: ضد الاستبداد، هامش ص١٨٤).

الإمام الغائب والتي تحكمها نظرية "الغيبة والانتظار" إلى "ولاية الفقيه المطلقة" واستدل النراقي على جواز الولاية للفقهاء وحصرها فيهم، بـ: الأدلة النقلية، والإجماع، والضرورة، والعقل، وقدم من الأخبار الواردة في حق العلماء ما يؤكد نظريته، فاستند إلى الأحاديث التي تؤكد حق الفقهاء في الولاية من قبيل (العلماء ورثة الأنبياء)(*) و (اللهم ارحم خلفائي الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي)(**). (1) كما يؤكد الفقيه "محمد حسن نجفي" أحد فقهاء العصر القاجاري في كتابه "صاحب الجواهر" على ضرورة تصدي الفقهاء للحكم قائلاً: «لقد ثبت في موارد كثيرة حق الفقهاء في نيابة الإمام المعصوم، فللفقيه الحق في نيابة الإمام في الشئون الاجتماعية والسياسية ولذلك فليس هناك فرق بين الإمام والفقيه، وإذا لم يكن للفقهاء النيابة العامة عن المعصوم فان سائر الأمور في المذهب الشيعي سوف تتعطل».(2) وبذلك شملت الولاية العامة فترة العصر القاجاري «الأمور العامة والشئون الاجتماعية والسياسية ولم تقتصر على الأمور الحسبية فقط».(3)

(*) حديث صحيح: رواه أبو داود في باب العلم برقم ٣٦٤١، والترمذي في باب العلم برقم ٢٦٨٢، وابن ماجة في مقدمته.

(**) حديث باطل: أنظر سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألباني برقم ٨٥٤، المجلد الثاني، الطبعة الخامسة، المكتبة الإسلامية، بيروت،١٩٩٥م، ص.٢٦٩

(١) انظر : احمد الكاتب : تطور الفكر السياسي الشيعي ، ص ٤٠٠ .

(٢) محمد حسن نجفي : جواهر الكلام ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٩م، ص ٤٢١ ــ نقلاً عن جميله كديور: تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، ص٢١٩ .

(٣) محسن كديور : سه نظريه دولت در فقه شيعه ، ص ٩٥ .

الحق إن ثورة "التنباك"(*) التي قادها آية الله الميرزا "محمد الشيرازي" من النجف عام١٨٩١م تُعد أبرز نموذج لتعاظم سلطان الفقيه في مقابل الدولة في ذلك الوقت. فبعيداً عن أحداث ومجريات تلك الثورة وانتقالاً لنتائجها، يلاحظ من جهة ظهور المؤسسة الدينية بوصفها قوةً ومحركاً لا يستهان به على الساحة الإيرانية، وتأثيرها من جهة أخرى على الثورة الدستورية عام ١٩٠٦م. لقد جاءت تلك الثورة لتكون أول محك لتعامل المؤسسة الدينية مع المتغيرات السياسية والاقتصادية الجديدة الداخلية والخارجية، وأول محك حقيقي ضد السلطة المطلقة لناصر الدين شاه القاجاري وتزايد امتيازات الأجانب.

جدير بالذكر هنا أن ثورة التنباك لم تكن بمعزل عن تلك الدعوات التي نادى بها دعاة الإصلاح في تلك الفترة وفي مقدمتهم جمال الدين الأفغاني(*)

(*) **ثورة التنباك:**
اندلعت ثورة التنباك عندما منح ناصر الدين شاه إحدى الشركات الانجليزية حق شراء وبيع وتصنيع التبغ والتنباك. وقد أدى ذلك إلى تضرر الزراع من جراء هذه الاتفاقية حيث لم يتمكنوا من بيع محاصيلهم إلا لهذه الشركة والتي كانت تشتري منهم محاصيلهم بأبخس الأسعار. ومما فجر الأمر سوءاً محاولة موظفي هذه الشركة التبشير للمسيحية، فتحولت النقمة إلى ثورة عمت كل أرجاء إيران. وقوى موقف هذه الثورة والعصيان تلك الفتوى التي أصدرها آية الله ميرزا حسن الشيرازي الذي كان يعد المرجع الشيعي الأعلى في العالم وهي تحريم التدخين. فهب الناس إلى إحراق غلايينهم وتلف ما في بيوتهم وهاجم جموع الناس مقر الحكومة واضطر الشاه في النهاية إلى إلغاء امتياز الشركة كليا عام ١٨٩٢م.
(انظر: حامد الگار:دين ودولت در ايران ، ص ٣٠٧،٣٠٨)

(*) **جمال الدين الأفغاني:**
ولد سنة ١٧٣٨م رحل إلى الهند في سن الثامنة عشرة للاستزادة من العلم ثم ذهب إلى مكة المكرمة وأسس"جمعية أم القرى"للدعوة للوحدة الإسلامية كما أسس صحيفة "حبل متين"يدعو فيها الهنود المسلمين والهندوس للوقوف في وجه الاحتلال البريطاني وهو ما أدى إلى طرده من الهند. استقر بعدها ثماني سنوات في مصر ثم نفي منها بسبب هجومه العنيف على الخديوي توفيق. أنشأ مجلة"العروة الوثقى" وقد أعجب ناصر الدين شاه بهجوم الأفغاني على الانجليز ودعاه إلى إيران وبدأ =

والذي يعد واحداً من أكثر المفكرين نفوذاً في موقف علماء الدين وفي المجتمع الإيراني، حيث يرى البعض أن تأثير جمال الدين الأفغاني يندرج تحت المقدمات الاجتماعية، وعاملاً من العوامل الفكرية لحركة الاحتجاج ضد الحكومة، والتي لعبت دورا في عملية الحراك السياسي والاجتماعي في إيران.(١)

لم يقف تأثير الأفغاني على ثورة التنباك فحسب، بل إنه ركز في رسائله التي بعث بها إلى الميرزا الشيرازي وكبار الفقهاء، على ضرورة استثمار القوة الدينية التي كشفت عنها تلك الثورة في الضغط على الدولة القاجارية لإجراء إصلاحات واسعة في نظامها، فواصل الأفغاني هجومه على الشاه بحيث أصبحت أفكاره وأطروحاته من مقدمات الثورة الدستورية عام١٩٠٦م. فدعا جمال الدين الأفغاني إلى ضرورة تأسيس سلطة دستورية وتشكيل مجلس يخول للشعب الدخول المباشر في تحديد مصيره؛ لأن المناصب الحكومية ومصير الشعب أصبحا - كما يرى الأفغاني- في أيدي من لا يراعون حقوق الشعب والدولة، وعلى علماء الدين إقامة السلطة الشرعية، كما لابد وأن يؤسس مجلس للشورى يتماشى مع الشريعة الإسلامية وحقوق الشعب.(٢)

إذا جاز لنا القول هنا أن الفكر السياسي الشيعي -المدعوم والمتأثر

= هناك في دعوة الإيرانيين إلى اليقظة ومقاومة التدخل والنفوذ الأجنبي. توفي عام ١٨٩٧م.

(انظر: على شلش: جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، الطبعة الأولى،دار الشرق،القاهرة،١٩٨٧م،ص ٢٣٠ وما بعدها_ محمد إقبال(رسالة الخلود)أو جاويد نامه، ترجمة وشرح الدكتور محمد السعيد جمال الدين ، نشر سجل العرب، القاهرة،١٩٩٤م)

(١) انظر : توفيق السيف : الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة ، ص ٣٦ ــ روى متحدة : بردة النبي، ترجمة رضوان السيد ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٣م ، ص ٢٢٥ .

(٢) انظر : جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٢١٠ .

بحركة الاجتهاد في العالم السني والفلسفات القديمة- قد ظل طوال تلك الفترة المحرك الرئيسي للفكر السياسي الإيراني، فإن هذا الفكر قد استوعب فيما بعد روافد جديدة استقاها من الفكر الأوربي الحديث بعد عصر النهضة كان لها جل الأثر في إثراء وتنوع مجالاته والتي تبلورت بطبيعة الحال مع الثورة الدستورية.

فقد كان لانفتاح إيران على الغرب طيلة عهد الدولة القاجارية، والتوسع في البعثات الدراسية إلى الدول الأوربية؛ الأثر الواضح في تطور مختلف مجالات الحياة في إيران، بحيث مهدت المؤسسات التعليمية الجديدة الطريق أمام دخول أفكار ونظريات جديدة ساعدت في ظهور طبقة جديدة من المثقفين، يختلفون اختلافاً جذرياً عن المفكريين التقليديين في رؤيتهم لشتى المواضيع، حيث كانت هذه الطبقة تؤمن بحقوق الفرد ونشر الحرية والمساواة وليس بالحق الإلهي للملوك وتعظيم ظل الله على الأرض، ومن منطلق المبادئ الليبرالية والوطنية والاشتراكية وليس من منطلق صلاحيات الاستبداد الملكي، الأمر الذي دفع بهذه الطبقة المستنيرة إلى إعادة صياغة المفاهيم القديمة لتتحول الملكية من ملكية مستبدة إلى ملكية دستورية ومن "مجتمع ديني" إلى "مجتمع مدني وطني".[1] كذلك تحول مصطلح الأمة ودلالاته، فبعد أن ظل هذا المفهوم حتى بداية الثورة الدستورية مفهوما ذا أبعاد دينية واعتبار الأمة هم أتباع الشريعة «تحول ذلك المفهوم ليعرف بالـ"رعايا" بمعنى مجموعة من الناس يعيشون تحت كنف حكومة ما وتابعة لسلطة سياسية بعيدا عن المفهوم الديني لذلك المصطلح».[2]

لقد أقنعت الأفكار الغربية -وبخاصة أفكار الثورة الفرنسية الداعية إلى الحرية والمساواة- الطبقة المستنيرة في إيران إلى أن التاريخ ليس إلا

---

(١) انظر : يراوند إبراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ترجمة احمد گل محمدى ، چاپ پنجم ، نشرنى ، تهران، ١٣٧٩ هـ . ش ، ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٢٣٨ .

مسيرة للتقدم الإنساني وليس الصعود والهبوط الدوريين للسلالات الملكية. كما أن التقدم الإنساني يمكن تحقيقه بتحطيم القيود الثلاثة وهي :

- الاستبداد الملكي - الرجعية - الاستعمار، بحيث وجدوا القيد الأول عدوا للحرية والمساواة، والقيد الثاني بوصفه خصماً أيديولوجياً للمعرفة العلمية العقلانية، أما القيد الثالث فجاء كمستغل اقتصادي للدول الضعيفة، ومن ثم وجد هؤلاء في النظم الدستورية، والعلمانية، والقومية وسائل حيوية تساعد في عملية التحديث الاجتماعي والسياسي في إيران.(١)

وبطبيعة الحال لم يكن الفكر السياسي الإيراني بمعزل عن رياح التغيير التي طالت إيران في مختلف المجالات، فقد دخلت في الحياة السياسية الإيرانية مفاهيم لم تكن مطروحة من قبل مثل الحرية بمفهومها الأوسع والديمقراطية والحياة الدستورية وغيرها من المفاهيم التي أفرزت بدورها زخماً من الأفكار والرؤى المتباينة حول الحقل الدلالي لتلك المفاهيم وكان من الطبيعي كذلك أن يؤدي نجاح الثورة الدستورية وتأسيس البرلمان؛ إلى بلورة الأيديولوجيات الحديثة وظهورها في شكل أحزاب وتنظيمات طرحت أفكارها وأيديولوجياتها سواء الليبرالية أو اليسارية أو القومية.

وعلى الجانب الآخر كان لذلك التطور في الحياة السياسية الإيرانية أثر ايجابي في عملية الحراك السياسي داخل الفكر الشيعي بشقيه الإخباري والعقلاني، بحيث سعى هذان الخطان إلى قولبة تلك المفاهيم بما يتماشى وميول كلا الخطين اللذين عرفا فيما بعد بالمستبدة المشروعة (نسبة إلى الخط الإخباري) والمشروطة (المؤيدون للحياة الدستورية) نسبة إلى الخط العقلاني.

---

(١) براوند ابراهيان : خلفيات وعوامل الثورة الدستورية عام ١٩٠٦م ، في كتاب ١٩٠٠ – ١٩٨٠م ، ص ٣٨ .

لقد تمثلت طبيعة الفكر السياسي الشيعي في السابق - كما هو معروف - في منح المشروعية للملوك الشيعة وإعطائهم إجازة من قبل نواب الإمام الغائب (الفقهاء) في مقابل الاعتراف بسلطة الفقهاء الدينية، ولكن ومع تطور هذا الفكر وتخليه شيئاً فشيئاً عن نظرية الإمامة الإلهية المثالية ورفضه لوليدتها انتظار الإمام المهدي؛ انطلق الفكر الشيعي -الذي كان قد قبل بمبدأ قيام الدولة في عصر الغيبة منذ العهد الصفوي- ليطور نظرية السلطة والدولة ويشرك العلماء في إدارة البلاد.[1] فجاءت عملية انفتاح إيران على الغرب، وطرح أفكار ورؤى سياسية جديدة على الساحة الإيرانية لتدفع بالخط العقلاني نحو قولبة المفاهيم الدينية في أوعية سياسية حديثة، وإيصال البيان الفقهي الشيعي وتقريبه مع منظومة المفاهيم السياسية الحديثة وممازجتها مع الفكر السياسي الحديث ومن ثم نادى الخط العقلاني بـ "الملكية الدستورية" وفي المقابل نادى الخط الإخباري بـ "الملكية الدستورية المشروعة".

▪ الفكر السياسي الشيعي فترة الحركة الدستورية :

ارتكز الخطاب السياسي الشيعي في هذه المرحلة على مفهومين دارت حولهما مؤلفات واجتهادات الفقه السياسي الشيعي وهما :

- الملكية الدستورية - الملكية الدستورية المشروعة. (*)

---

(١) انظر : احمد الكاتب : تطور الفكر السياسي الشيعي ، ص ٤٠٨ .

(*) **الملكية الدستورية والملكية الدستورية المشروعة :**

تأتي مسألة مشروعية السلطة بوصفها الحد الفاصل بين مؤيدي الملكية الدستورية والملكية الدستورية المشروعة. ففي حين يرى الفريق الأول أن السلطة قائمة على المشروعية الإلهية والمشروعية الشعبية، يرى مؤيدو الملكية الدستورية المشروعة أن مشروعية السلطة قائمة على السلطة الإلهية فقط وتستمد مشروعيتها من هذه السلطة. وهنا يتضح أن كلا النموذجين هما سلطتان مشروعتان عند مؤيديهما. ولا تجد الدراسة هنا مفراً من استخدام هذين المفهومين في الدراسة انطلاقاً من دأب الدراسات الإيرانية والعربية كذلك على توصيف هذين الفريقين بهذين المصطلحين .

و قد تزامن مع هذين المفهومين مجموعة من المفاهيم مثل الحريـــة، والمساواة، والقانون، والبرلمان، وفصل السلطات دفعــت بكــلا الخطــين الإخباري والعقلاني إلى تطويع تلك المفاهيم مع فكـــره. والواقـــع أن ذلــك التباين بين كلا هذين الخطين حول مجموعة المفاهيم المختلفة كان ناشــئا من المرتكز الفكري لكل منهما، ففي حــين أن قــراءة الخــط الإخبــاري (المشروعة) لهذه المفاهيم المختلفة قد ارتكزت على القرآن والسنة ومآثر أئمة الشيعة، استوعب الخط العقلاني (المشروطة) هذه المفــاهيم بــصورة أوسع مرتكزا على معياره الفكري على أداة العقل والاجتهاد بالإضافة إلــى القرآن والسنة ومآثر الأئمة، وهو ما سيتضح عند تنــاول مختلــف تلــك المفاهيم وقراءة رموز كلا الخطان لها.

قــراءة الخطــين العقلانــي (المشروطة) والإخبــاري (المشروعة) لمختلـف المفاهيم

جدير بالذكر أن اختلاف قراءة كلا الخطين لمختلف المفاهيم، لم يكــن قائماً فحسب على آلية تلك المفاهيم ودورها في الحياة السياسية؛ وإنما طال كذلك الحقل الدلالي لتلك المفاهيم، حيث أصبح لكل مفهــوم حقلــه الــدلالي المغاير عند كلا الخطين.

مفهوم السلطة وأسس مشروعيتها وأنواعها :

يرى المنادون بالملكية الدستورية أن مشروعية السلطة قائمة علــى مرتكزين هما: "المشروعية الإلهية" و "المــشروعية الــشعبية"، وأن هــذه السلطة الدستورية ماهي إلا عين الإسلام وداعمة له ولرقي البلاد الإسلامية وأن السعي في هذا المجال هو بمثابة الجهاد مع الرسول ﷺ ولذا«أصبحت

الموائمة بين السلطة الإلهية وحقوق الشعب هدفا رئيسيا للفقهاء المؤيدين للحياة الدستورية».[1]

ينطلق "محمد حسين النائيني"(*) (ت.١٣٥٦هـ) - أبرز العلماء الشيعة المؤيدين للملكية الدستورية- في رسالته (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) إلى إيجاد صيغة مناسبة للتوفيق بين استمرار غيبة الإمام وبين الحاجة العملية لشكل من أشكال الحكم الذي لا يتضارب مع المتطلبات الدينية فـ« نجد النائيني يستعير نظرية "جون لوك" في العقد الاجتماعي(**) في تشكيل رؤية دينية للسلطة، حيث يرى أن تولي السلطة بهذا المعنى هو نوع من الأمانة النوعية والتي تقوم على تصريف واستعمال القوى الخاصة بالدولة. ويقارب بإتقان مع المفاهيم السياسية الإسلامية حيث يرى النائيني أن الولاية على أمر المسلمين هي من هذا النوع، لا من نوع التملك أو تصرف المالك في ملكه، ولذلك أطلق أئمة الدين وعلماؤه على أصحاب هذه

---

(١) محسن كديور : نظيري هاى دولت در فقه شيعه ، ص ١١٧ .

(*) **محمد حسين النائيني**: ولد الميرزا محمد حسين عبدالرحيم في نائين في اصفهان عام ١٢٧٧هـ. فدرس النائيني في اصفهان أصول الفقه والفلسفة وعلم الكلام، رحل في عام ١٣٠٢ .ق إلى سامراء التي كانت قبلة الدارسين في ذلك الوقت. وبقي فيها أحد عشر عاما واصل خلالها دراسة اللغة العربية والفقه. كان من ابرز الداعين للحياة الدستورية ، توفي عام ١٩٣٦م.(لمزيد من المعلومات التفصيلية: أنظر: توفيق السيف: ضد الاستبداد،ص١٤٤،١١)

(**) **العقد الاجتماعي عند جون لوك** : تقوم نظرية " جون لوك " في العقد الاجتماعي على الدعوة إلى الملكية المقيدة على أساس أن السلطة ماهي إلا وديعة في يد الحاكم لمصلحة ويحق للشعب أن يسحب ثقته ويسترد وديعته وسيادته الأهلية ليفوض حاكماً جديداً لممارسة السلطة . وتقوم نظريته على أساس أن الأفراد لم يتنازلوا في هذا العقد عن جميع حقوقهم، وإنما عن جزء منها وتمسكوا بالآخر . ويعتبر الحاكم عند لوك جزءاً من العقد ، فإذا أخل بشروط هذا العقد جاز للأفراد فسخ العقد وعزل الحاكم .
انظر : ثروت بدوى : النظم السياسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٩٢م ، ص ١٣٥ .

الوظيفة اسم الوالي أو الراعي».[1] كما يتساءل النائيني هنا في هذا الصدد «لما كان الملك والسؤال والفعالية لمن يشاء من صفات الله تعالى؛ فكيف يستولي عليها السلاطين ويتصفون بها؟...إن مفهوم السلطة في الإسلام وسائر الشرائع والأديان وعند العقلاء والحكماء، قائم على مفهوم الولاية من اجل الخدمة ووكالة عن الشعب وباسمه وليس على التعسف والاستعباد».[2]

أما المنادون بالملكية الدستورية المشروعة فوجدوا أن السلطة السياسية هي سلطة إلهية بحته، مؤكدا أبرز فقهاء هذا الاتجاه "فضل الله نوري"[*] على أسلمة السلطة ورقابة الفقهاء الشيعة لتتحقق السلطة المشروعة.[3] إن معارضة هذا الاتجاه للحياة الدستورية قد جاءت من منطلق معارضة الإصلاح على النمط الغربي وعدم مراعاة خصوصيات المجتمع الإيراني والتي لا تتماشى مع تلك التوجهات الغربية على حد قول هذا الاتجاه.

---

(١) توفيق السيف : الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة ، ص ٢٠٤ .

(٢) محمد حسين غروری نائينی : تنبيه الأمة وتنزيه الملة ، مقدمه وتوضيحات به قلم سيد محمد طالقانی ، شركت سهامی انتشار ، تهران، ١٣٥٩ هـ. ش ، ص٤٩. نقلاً عن جميله كديور : تحول گفتمان سياسی شيعه در ايران ، ص ٢٦٤.

(*) **فضل الله النوري** : ولد فضل الله النوري في النجف عام ١٢٥٨هـ درس في النجف وأكمل دراسته في سامراء حين التحق بأستاذه الميرزا الشيرازي. عاد إلى طهران حوالي عام ١٣٠٠هـ وشارك في ثورة التنباك. شارك بفعالية في الحركة الدستورية لاسيما في تنظيم الاعتصام الأول للعلماء والتجار في صحن ضريح شاه عبد العظيم. وقف بعد أن وجد انحراف الثورة الدستورية عن الأسس الإسلامية في مواجهة المنادين بالدستورية وأطلق على فريقه بالمستبدة وأتهم بمناصرة الاستبداد وحكم عليه بالإعدام بعد محاكمة صورية. وبعد نجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م تم تكريم فضل الله النوري حيث أطلق أسمه على أحد شوارع طهران. و اختير يوم الذكرى السنوية لإعدامه موعداً لافتتاح مجلس الشورى الأول بعد الثورة.(انظر: توفقي السيف: ضد الاستبداد، ص٧٦)

(٣) انظر : جميله كديور : تحول گفتمان سياسی شيعه در ايران ، ص ٢٥٨ .

أنواع الحكومات في عصر الغيبة

قسم مؤيدو الملكية الدستورية الحكومات في عصر الغيبة إلى:

- حكومة مستبدة - حكومة دستورية.

وبطبيعة الحال أيدوا الحكومة الدستورية والتي من شأنها تحديد صلاحيات الحاكم وتحقيق سيادة القانون والحرية وحفظ حقوق الشعب، وانطلاقا من إيمانهم بان أي سلطة في عصر الغيبة هي سلطة جائرة ومغتصبة لحق الأئمة؛ فان وضع هذه السلطة ضمن قالب الدستور وتحديد صلاحيات الحاكم قد يخفف من حدة مسألة الغصبية هذه فـ«السلطة الدستورية هي تأطير للسلطة وإخضاعها تحت سلطة الدستور وعدم السماح بوجود تجاوزات لسيادة القانون، وكبح جماح الاستبداد...إن أساس الرفاهية والاستقرار والحرية لإيران هي الحياة الدستورية، فالحياة الدستورية ما هي إلا إخضاع الحكومة والشعب لسلطة القانون المطابق للأحكام العامة والخاصة للمذهب الإثني عشري، وتنفيذ الأحكام الإلهية ومنع المنكرات وإشاعة العدل ومحو الظلم»[1] ولما كانت العصمة الإلهية والتقوى هي من مرتكزات تحديد الحاكم و لا تتأتى إلا للائمة المعصومين فإنه يمكن الوصول من وجهة نظر النائيني إلى تلك المرتكزات عن طريق السلطة الدستورية والتي تقوم على:

- الدستور، الذي يحدد الحقوق والواجبات للحكام والمحكومين.
- ترسيخ مبدأ الرقابة والمحاسبة عبر مجلس يحُول بدوره تحول الملكية الدستورية إلى ملكية مستبدة.[2] ويعتبر النائيني «الحاكم الظالم الذي لا

---

(١) عبد الله مازندرانى ومحمد كاظم خراسانى : مراد از مشروطيت در ساير ممالك ، مقصود از مشروطيت در ايران ، رسائل مشروطيت ، به كوشش غلام حسين زركرى نژاد ، كوير ، تهران، ١٣٧٤ هـ.ش، ص ٤٨٥ ، نقلاً عن جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٣١٥ ، ٣١٦ .

(٢) انظر : احمد الكاتب : تطور الفكر السياسي الشيعي ، ص ٤١١ .

يتقيد بدستور ومجلس نيابي مغتصبا لأمرين هما: حق الإمام الغائب، وحرية الشعب. بينما الحاكم المقيد بالدستور و البرلمان فهو مغتصب لحق الإمام وحده ولكنه يُؤّمن حريات الشعب، ولذلك يرجح حكمه على من لا يتقيد بالدستور طالما أن غيبة الإمام مستمرة».(١)

كما يقسم الشيخ "إسماعيل المحلاتي" - أحد الرموز المؤيدة للملكية الدستورية- الحكومات إلى ثلاثة أنماط هي :

- سلطة الإمام المعصوم
- السلطة الدستورية المقيدة
- السلطة المطلقة المستبدة.

ويرجح بعد عرضه لهذه الأنماط الثلاثة نمط السلطة الدستورية معللاً أنه بما أن «حكومة الإمام ليست ممكنة في عصرنا الحاضر لأن الإمام مازال غائباً... فإننا مضطرون لاختيار أحد النمطين الآخرين. وبلا شك فإننا نرجح السلطة المقيدة بالدستور على السلطة المطلقة المستبدة».(٢)

وفي معرض تأييده للسلطة الدستورية يقول "روح الله نجفي" « إننا لو ذهبنا إلى أنه لابد من إطاعة السلطان في كل ما يقوله سواء أكان ذلك متماشياً مع مصلحة الدولة أم لا، ومحافظاً على أصول الشريعة، أو منافيا لها؛ فإن ذلك يمثل السلطة المستبدة المطلقة بعينها، والتي لا يملك شخص حق الرد على أوامر الملك أو رفضها...بينما نرى في المقابل أن طاعة أوامر الملك وتأييدها قائمة في سلطة الملكية الدستورية وفق تماشيها مع دستور الدولة ومصلحتها...إن القانون هو الحاكم في السلطة الدستورية الذي ينصاع له الجميع ويتقيدون به».(٣)

---

(١) محمد حسين نائينى : تنبيه الأمة وتنزيه الملة ، ص ٦٩ .

(٢) اسماعيل المحلاتى : اللئالئ المربوطه في وجوب المشروطه ، انتشارات نى ، تهران، ١٣٧٤هـ.ش، ص ٣٠ .

(٣) روح الله نجفي : مكالمات مقيم ومسافر ، رسائل مشروطيت ، ص ٤٢٥ .

على الجانب الآخر يقسم مؤيدو السلطة الدستورية المشروعة السلطات إلى ثلاثة أنماط :

-السلطة المستبدة -السلطة الدستورية -السلطة الدستورية المشروعة. ويرى "محمد حسين تبريزي" أحد رموز هذا الاتجاه أن أسس وقوانين الحياة الدستورية مخالفة للشرع وهي أكثر فساداً من الحكومات المستبدة «فإذا كان الجانب السلبي في فترة الاستبداد قد تمثل في احتكار السلطة في يد جماعة غير لائقة وفاسدة؛ فإن تأييد السلطة الدستورية هو إنكار ضروريات الشريعة، والتي تؤدي بدورها إلى الكفر وليس إلى المعصية والفسق فحسب».[١] من ذلك المنطلق أيد هذا الاتجاه "محمد علي شاه القاجاري" وسلطته المستبدة على حساب السلطة الدستورية ومن هنا عرفوا بـ"المستبدة".[٢]

الحياة الدستورية والقانون

تعتبر الحياة الدستورية عند مؤيدوها باعثا لدعم الإسلام وتقويته، ويتمثل هدفها في «استقلال إيران، كما أن السعي في هذا الركب هو أمر مقدس، والتخاذل عنه بمنزلة خذلان لإمام الزمان».[٣] ويرى النائيني أن «تغيير السلطة الجائرة إلى سلطة عادلة، هي من الواجبات التي لابد من تحقيقها للحفاظ على الإسلام»[٤] فالدستور من وجهة نظر روح الله النجفي هو عين الإسلام، والإسلام هو ذاته الدستور، والمؤيد للدستور هو المؤيد للإسلام، ويؤكد أن «أولئك الذين ينقادون وراء كلمة المشروعة إنما هي كلمة حق يراد بها باطل، لأنه كما هو معروف أن الحكومة الحق بجميع ما تحمله من خصوصيات شرعية [من المنظور الشيعي] لا يمكن تحقيقها إلا

---

(١) محمد حسين تبريزى : كشف المراد من المشروطة والاستبداد ، رسائل مشروطيت ص ١٣٥.

(٢) انظر : جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٢٦٠.

(٣) جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، ص ٢٦٣.

(٤) محمد حسين نائينى : تنبيه الامه وتنزيه الملة ، ص٤٩ .

بظهور المهدي المنتظر».[1]

بما أن الحياة الدستورية مرتبطة بالدستور والقانون؛ يرى مؤيدوها أن الدستور هو عامل لحفظ حقوق الشعب وأداة لرفاهيتهم، وهذا الدستور من وجهة نظر النائيني هو بمثابة رسالة علمية في باب العبادات والمعاملات، وان معارضة سن القوانين في البلاد الإسلامية إنما هو خطأ، فلابد من وجود دستور يؤطر ويحدد مسئوليات وصلاحيات السلطة. إن تأييد هذا الدستور والاقتباس من الدساتير الأوروبية هي ليست–من وجهة نظر النائيني– بدعة دخيلة على الإسلام، فدساتير أوروبا مقتبسة ومستعارة في الأساس من القرآن والسنة الكريمة ومآثر الأئمة الشيعة وفقهاء الإسلام.[2]

في المقابل وجد فريق المشروعة في الحياة الدستورية خطراً يؤدي إلى تغيير النظام الملكي وظهور العديد من المفاسد، فالحياة الدستورية من وجهة نظر"حسين علي التبريزي" هي «أمر مخالف للشرع من الأساس، فالقوانين التي تشرع مساواة الرجل بالمرأة، والمسلم بالكافر وتبيح المسكرات، هي قوانين منافية للإسلام...إن الأمر الواجب إتباعه ليس السلطة الدستورية الغريبة على الإسلام، وإنما يجب إتباع حكم الله والأنبياء والأئمة والفقيه الجامع للشرائط وأن أي حكم غير ذلك إنما هو حكم الطاغوت وافتراء وبطلان...إن مفاسد الحياة الدستورية وضررها قد جاء أشد وطأة من السلطة المستبدة».[3]

كما يرى فريق المستبدة أن القوانين الوضعية هي قوانين منافية للإسلام، ذلك لأن القانون الإلهي قد استوعب جميع مناحي الحياة فلم

---

(١) روح الله نجفي : مكالمات مقيم ومسافر ، رسائل مشروطيت ، ص ٤٢٦ .
(٢) انظر محمد حسين نائيني : تنبيه الأمة وتنزيه الملة ، ص ٧٤ .
(٣) محمد حسين تبريزى : كشف المراد من المشروطة والاستبداد ، رسائل مشروطيت ص ١٣٤ .

يقتصر على العبادات فحسب؛ وإنما شمل جميع الأمور الحياتية بما فيها الأمور السياسية، وأن أي مساس بالقوانين الإلهية، هو خروج عن العقيدة الإسلامية. فالنبي – عليه الصلاة والسلام– هو خاتم الأنبياء وقانونه خاتم القوانين، ولذا فمن يخالف ذلك فهو منكر لسيادة القانون الإلهي وهو في منزلة الكفر.[1] وقد نادى فضل الله النوري بالسلطة الدستورية المشروعة المبنية– كما يراها – على مرتكزين:

- الأول : سلطة دينية تدير أمور الرعية عن طريق الفقهاء العدول.
- الثاني : سلطة سياسية ممثلة في ملوك ذوي قوة ومنعة يكون القانون الإلهي هو القانون السائد في تلك السلطة.[2]

البرلمان ومبدأ الأغلبية :

في الحقيقة أيد كلا المطالبيين بالحياة الدستورية والمؤيديين للمشروعة إنشاء مجلس يمثل الشعب ويدافع عن حقوقه، غير إن مكامن الخلاف تركزت حول:

- مطالبة فريق المشروعة بأسلمة البرلمان وإضافة لفظ إسلامي له.
- اختلاف الفريقين حول مبدأ الأغلبية في المجلس.
- الشروط الواجب توافرها للدخول في المجلس.

إن إنشاء المجلس – من وجهة نظر فريق المشروطة – قد جاء للقضاء على الانحرافات والحفاظ على وحدة إيران، والتي تتطلب مشاركة جميع الإيرانيين عن طريق نوابهم، ولما كانت هناك العديد من الفئات غير المسلمة في إيران، فقد وجد "إسماعيل المحلاتي" أن «الهدف من تأسيس مجلس شورى وطني يكمن في تحديد مصالح إيران، وأن من يحدد هذه

---

(١) شيخ فاضل الله نورى : حكم حرمت مشروطه وارتداد مشروطه خواهان ، رسائل مشروطيت ، ص ١١٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٥.

المصالح لابد وأن يتحلى بالخبرة والحنكة السياسية، ومن ثم فإن شروط التمثيل في المجلس هو التمتع بالخبرة في شئون الدولة وبإمكان أي شخص لا يعتبر خائناً ولا يسعى إلى مصلحة شخصية أن يكون نائباً في المجلس».[1]

يؤكد النائيني في علاجه لمبدأ الأغلبية أن هذا المبدأ «مطابق لما يسميه الأصوليين بـ "الشهرة" والتي تعد من الأمارات المعتمدة في تدعيم الأدلة...وقد جرى العقلاء على اعتبار أن تأييد الأغلبية لأحد الأطراف، يعد أقوى المرجعيات النوعية عندما يدور الخيار بين طرفين يتساويان في المبنى والدليل».[2] وتذهب هذه الرؤية إلى أن الأمور التي لم يرد فيها نص صريح في القرآن والسنة فإنه؛ ينبغي إشراك الناس والاستعانة بصفوة ومفكري ونخبة المجتمع، ويتأتى السبيل لتحقيق ذلك عن طريق البرلمان، واستشارة سائر الشعب والخواص منهم عن طريق ممثلين في المجلس، وهذا في الأساس هو من أهم مبادئ السلطة الإسلامية». [3]

في المقابل يطالب فريق المشروعة إنشاء مجلس شورى إسلامي يمثله كما يرى فضل الله النوري «حجج الإسلام ونواب الإمام لخدمة الدولة الشيعية والمذهب الشيعي الإثني عشري، فما نسعى إليه هو مجلس شورى إسلامي يتفق مع القوانين والشرائع الإسلامية وليس مجلس قائم وفق أسس البرلمان الفرنسي والانجليزي».[4] وطالب هذا الفريق بضرورة أن يتمتع ممثل الشعب في المجلس بشروط معينة، كأن يكون مسلماً على المذهب الإثني عشري ولا يبيع دينه بدنياه ولا يكون عميلاً للأجانب.[5]

---

(١) اسماعيل المحلاتى : اللئالئ المربوطة في وجوب المشروطة ، ص ٧٧ .

(٢) محمد حسين نائينى : تنبيه الامة وتنزيه المله ، ص ٥٤ .

(٣) انظر المرجع السابق ، ص ٥٦ – ٥٧ .

(٤) احمد كسروى : تاريخ مشروطيت ايران ، امير كبير ، تهران ، ١٣٦٣هـ.ش، ص١٤٣ .

(٥) جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٣٠٢ .

ولضمان شرعية القوانين رأى فريق المشروعة أن الفقيه المجتهد هو المرجع في سن القوانين وليس مبدأ الأغلبية، «كما أن التصرف في الأمور العامة شأن خاص بنواب الإمام الذين لهم الولاية في عصر الغيبة، فعضو مجلس الشورى غير المجتهد ليس له الحق في التدخل وسن القوانين».(١) وبذلك يرى هذا الفريق أن شرعية البرلمان لا تتحقق إلا مع ولاية الفقيه حتى لا ينحرف بعيداً عن الإسلام وذلك انطلاقاً من عدم اعتراف هذا الفريق بمبدأ الأغلبية فـ «الاعتماد على مبدأ الأغلبية هو أمر لا يتماشى مع أصول في المذهب الإمامي».(٢)

الحرية والمساواة

اختلفت قراءات فريق المشروطة والمستبدة لمبدأ الحرية والمساواة، وطوع كلا الفريقين تلك القراءات بما تتماشى وتوجهاتهم الفكرية. فقد وجد فريق المشروطة أن المراد من الحرية في الحكومات الدستورية ليس التفرد المطلق بالرأي، وليس الحرية التي تؤدي إلى التعدي على حريات الآخرين، إنما حرية الشعب في التعبير عن آرائه دون خوف من استبداد الملك أو الحكومة والاحتكام إلى القانون وسيادته في سائر الأمور. إن الحرية بهذا المفهوم هي من بديهيات العقل وضرورات الدين الإسلامي، وليس كما يدعي البعض أنها مدعاة للفاحشة والمنكر.(٣)

يعالج النائيني نظرة البعض للحرية على أنها سبب في الانحلال والتفسخ الاجتماعي، عن طريق تأكيده على أن ظهور مثل تلك التصرفات المنافية للشريعة الإسلامية، إنما ظهرت في مجتمعات لا تصطدم تلك

(١) توفيق السيف : الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة ، ص ١٩٤ .
(٢) عماد الدين باقى : گفتمان هاى دينى معاصر ، چاپ اول ، نشر سرايى تهران، ١٣٨٢ هـ.ش، ص ٣٧ .
(٣) انظر : محمد اسماعيل المحلاتى : مراد از سلطنت مشروطه ، رسائل مشروطيت، ص ٤٨٠ .

السلوكيات مع ديانتها وعاداتها. فهناك اختلافاً بين الحرية والديمقراطية كفكرة وممارسة، فالحرية والديمقراطية تتخذ شكلها وطبيعتها الخاصة وفق معطيات ومخرجات المجتمع الذي تمارس فيه. إن الحرية -من وجهة نظر النائيني- هي الخلاص من ربقة العباد، وليس الخروج من ربقة العبودية الإلهية و إلغاء الأحكام الشرعية.[١] كما ينظر هذا الفريق إلى المساواة على أنها التساوي في الحقوق بين العامة وأصحاب السلطة، وأساس من أسس الدين معتبراً النائيني أن قانون المساواة هو من أشرف القوانين المأخوذة في الأساس من الشريعة الإسلامية.[٢] كما طالب النائيني بضرورة أن تشارك الأقليات والفرق الإسلامية في الانتخابات، ذلك لأن صلاح الوطن واستقراره يتطلب مشاركة جميع فئات المجتمع وجميع إطرافه.[٣]

أما فريق المشروعة فقد وضع مبدأ الحرية في مقابل الدين واعتبر أن الحرية مدعاة للفجور وإظهار المنكرات، فهي-من وجهة نظر فضل الله النوري- مخالفة للإسلام القائم على العبادة. وليست الحرية إلا عنواناً لرواج المنكرات والفحشاء واستنساخ الشريعة وهجر القرآن وتطاول العلمانيون على الدين.[٤]

أما مبدأ المساواة فقد فسره فريق المشروعة أنه مساواة الضالة والمضلة بالطائفة الإمامية الإثني عشرية. وإجمالا فإنه يمكن تحديد المرتكزات الفكرية لفريق المشروعة وأسباب معارضتهم للحياة الدستورية فيما يلي :

- معارضة الدستور واعتباره بدعة في مقابل القانون الإلهي.

---

(١) انظر : محمد حسين نائينى : تنبيه الامه وتنزيه المله ، ص ٦٤ .
(٢) انظر : عماد الدين باقى : گفتمان هاى دينى معاصر ، ص ٦٦ – ٧٠ .
(٣) فرزين وحدت : رويارويى فكرى ايران با مدرنيت ، ترجمة مهدى حقيقت خواه ، چاپ اول ، انتشارات ققنوس ، ١٣٨٣ هـ.ش، ص ١١٥ .
(٤) جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٣٣٢ .

- معارضة مبدأ الأغلبية في المجلس وآلية انتخاب نواب المجلس والذين لابد وأن يكونوا من الفقهاء حتى يكون هذا المجلس بالفعل مجلساً إسلامياً.
- التأكيد على دور الفقهاء الرقابي على شئون الدولة في كل زمان والاستعانة بهم في مجال المعاملات والعبادات.
- مناهضة مبدأي الحرية والمساواة واللذين يعتبران من المبادئ الرئيسية للحياة الدستورية.
- الدفاع عن الملكية وترجيح الاستبداد على الحياة الدستورية من منطلق أن هذه الأخيرة هي أشد وبالاً على الإسلام من الملكية المستبدة.

لقد كانت الفترة الدستورية في إيران بحق من أخصب الفترات التي شهد فيها الفكر السياسي الإيراني تطوراً مهماً من حيث، دخول المفاهيم والأفكار الغربية وبخاصة المفاهيم القومية والليبرالية والعلمانية التي ساعدت على إعادة بلورة النظام السياسي في إيران، فأدخلت "المفاهيم الدستورية" فكرة أن سلطة الملك يجب أن تحدد بواسطة مؤسسات دستورية، واستخدمت "القومية" للتأكيد على أن الدولة هي تعبير عن الشعب وليس إرث السلالة الحاكمة، أما "العلمانية" فقد خلقت الرغبة في الاستعارة من الغرب وعززت القناعة بوجوب فصل شئون الدولة عن العقائد الدينية ومهام السلطة السياسية عن تعاليم الفقهاء.[١] كما دفع ظهور هذه التيارات بالتيار الديني لتقديم حلولاً ومحاولة للتوفيق بين الأصالة والمعاصرة في ظل ظهور مرجعيات فكرية جديدة على الساحة الإيرانية.

(١) انظر : براوند ابراهميان : خلفيات وعوامل الثورة الدستورية ، من كتاب ايران ١٩٠٠ – ١٩٨٠م ، ص ٥٩– ٦٠ .

ـ الفكر السياسي الشيعي منذ بداية العصر البهلوي (١٩٢٤م) وحتى مقدمات الثورة الإسلامية (١٩٦٣م)

شهدت هذه المرحلة نوعا من الجمود السياسي سيطر على الفكر السياسي الإيراني بشكل عام والفكر الشيعي بشكل خاص، ويعتبر فشل الحركة الدستورية، وسياسات رضا شاه التي فرضتها الظروف الداخلية من فوضى أعقبت الحركة الدستورية، وجو عام سيطر على البيئة الدولية في ذلك الوقت عاملان رئيسيان في جمود الحراك السياسي.(١)

ألقت بطبيعة الحال تلك العوامل بظلالها على حركة الفكر السياسي الشيعي والذي شهد في تلك الفترة نوعا من الانعزال السياسي، فقد نادى "آية الله حائري" – أبرز فقهاء تلك الفترة– بعدم تدخل المؤسسة الدينية في الشئون السياسية قائلاً «إننا لا نتدخل في السياسة، إن السياسة علم مستقل بذاته ونحن لا نفقه فيه».(٢) ولكن في المقابل برز "آية الله مدرس" كمعارض لسياسة رضا شاه الرامية إلى تحويل إيران من نظام ملكي إلى نظام جمهوري والذي سيؤدي– من وجهة نظر المؤسسة الدينية – إلى تحول إيران إلى دولة علمانية على غرار ما حدث في تركيا.

وفي مرحلة لاحقة أي بعد سقوط "رضا شاه بهلوي" وتولي ابنه "محمد رضا شاه" عرش إيران – بعد سبتمبر ١٩٤١م– شهدت الساحة الإيرانية نوعا من الانفتاح والحراك ما لبث حتى اصطدم بسياسات محمد رضا شاه التي سعت إلى الحيلولة دون تفعيل دور المؤسسات المدنية

---

(١) لمزيد من المعلومات انظر : اكبر گنجى : تلقى فاشستى از دين وحكومت ، چاپ ششم ، طرح نو ، تهران، ١٣٧٩ هـ.ش، ص ٤٣ – ٤٥ .

(٢) « ما (علماء) در سياست مداخله نمى كنيم ، چون سياست يك علم است وما آن علم را نداريم » (جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٣٥٧.

والأحزاب في الحياة السياسية الإيرانية(*). ولعل ذلك التحالف الذي نشأ بين "آية الله الكاشاني" مع الجبهة الوطنية بقيادة "محمد مصدق"(**) يعد من

(*) جدير بالذكر هنا أنه بعد سقوط حكومة مصدق عام ١٩٥٣م ظهرت أحزاب عرفت بالأحزاب الملكية وانتهى بها الأمر إلى الاندماج في حزب رستاخيز الذي تأسس عام ١٩٥٧م سعى محمد رضا بهلوي من خلاله جمع سائر القوى في حزب واحد، مستلهماً هذه الفكرة عن طريق عدد من الإيرانيين الذين تلقوا تعليمهم في الجامعات الأمريكية متأثرين بنظريات صامويل هانتينجتون أستاذ العلوم السياسية، الذي رأى أن الدول النامية لابد وأن يكون لها حزب واحد قوي ومنسجم بين الحكومة لكي تستطيع هذه الحكومة تنفيذ برامجها. ومن تلك الأحزاب الملكية يمكن الإشارة إلى: – حزب مليون: تأسس عام ١٩٥٧م – حزب مردم – حزب إيران نوين (لمزيد من المعلومات حول تلك الأحزاب أنظر: د- محمد وصفي أبو مغلي: الأحزاب والتجمعات السياسية في إيران ١٩٠٥-١٩٨١م، الطبعة الثانية، مركز دراسات الخليج العربي، جامعة البصرة، ١٩٨٣م، ص٥٠-٦٤)

(**) **محمد مصدق**: ولد عام ١٨٨٢م منشأ محمد مصدق كأحد أفراد الصفوة الإيرانية الحاكمة باعتباره ابن أحد موظفي الدولة الإيرانية. حصل على درجة الدكتوراه في القانون من جامعة لوسان في سويسرا، وعاد إلى إيران عام ١٩١٤ حيث عين رئيسا لحكومة مقاطعة فارس. وبقي في الحكومة متتبعا لتنامي قوة رضا خان، في عام ١٩٢١ عين وزيرا للاقتصاد وبعدها وزيرا للشؤون الخارجية لفترة وجيزة. كما انتخب عضوا في البرلمان عام ١٩٢٣. عارض انتخاب رضا خان "شاه" لإيران، فأجبره الشاه على اعتزال الحياة السياسية عام ١٩٤١. عاد مصدق إلى الحياة العامة عام ١٩٤٤، عندما انتخب مجددا للبرلمان، دافع مصدق بكل جرأة عن القومية، ولعب دورا هاما في معارضة منح الاتحاد السوفياتي ترخيص العمل في حقول النفط شمال إيران كتلك المنح المعطاة لبريطانيا في جنوب إيران. وبنى مصدق قوة سياسية ذات ثقل كبير، أساسها دعواته إلى تأميم شركات النفط.في عام ١٩٥١ أجاز البرلمان الإيراني تأميم النفط، فزادت قوة مصدق وشهرته، الأمر الذي أجبر الشاه على تعيينه رئيسا للوزراء. واستمرارا لمسيرة الصراع على تطوير الحكومة الإيرانية بين الرجلين حاول الشاه صرف مصدق من عمله رئيسا للوزراء عام ١٩٥٣، فخرجت الجماهير المؤيدة لمصدق إلى الشوارع مدافعة عنه، ومجبرة الشاه على مغادرة البلاد.بعد أيام قليلة، وبدعم من الولايات المتحدة، نحي مصدق عن الحكم، وعاد الشاه إلى البلاد وحكم على مصدق بالسجن ثلاث سنوات بتهمة الخيانة، وبعد انتهاء المدة فرضت الإقامة الجبرية عليه في منزله بقية حياته إلى أن توفي عام ١٩٦٧. ولكن ثمرة كفاح مصدق في تأميم شركات النفط وخضوعها لسيطرة الحكومة الإيرانية ظلت مستمرة.(أنظر: مركز برسي اسناد تاريخي: جلال آل احمد به روايت اسناد ساواك، ص ١٥٧).

ابرز الخطوات التي قامت بها المؤسسة الدينية في الساحة السياسية في إيران، غير إن ذلك التحالف القائم وفق أسس برجماتية نفعية ما لبث حتى انفض ليشهد الخط العقلاني تراجعاً أمام الخط التقليدي والذي عارض على لسان ابرز فقهائه "آية الله البروجردي"(*) تدخل الفقهاء في الحياة السياسية معللا أن إيران في ذلك الوقت كانت في مسيس الحاجة إلى حكومة قوية تكفل الأمن والحماية واعتبر أن ضعف النظام قد يؤدي إلى استبدال الفساد بالأفسد، واعتبر أنه إذا كان هذا النظام يتظاهر بتأييد الإسلام، فإن النظام القادم قد يجهر بكونه معادياً للدين أو على الأقل متجاهلاً له.(١)

الحقيقة إن تلك الفترة التي امتدت منذ بداية الدولة البهلوية حتى مطلع الستينات، لم تكن مجالاً خصبا لتطور الفكر السياسي الشيعي على المستوى العمل(**) نتيجة للظروف والعوامل التي تم ذكرها سابقا، إلا أنه

(*) **آية الله البروجردي**: ولد في مدينة بروجرد بعد أن نال تحصيله الابتدائي توجه إلى اصفهان ومن ثم إلى النجف. عاد إلى إيران بعد ان وصل إلى درجة الاجتهاد. توجه بعد ذلك إلى قم وتولى الزعامة المرجعية حتى وافته المنية عام ١٩٦٣م. يعتبر هذا الفقيه من المعارضين لتدخل الفقهاء في السلطة.(انظر: د.محمد جعفر هرندى: فقها وحكومت،٢٨٦،٢٨٥)

(١) سيد جلال الدين المدنى : تاريخ إيران السياسي المعاصر ، ترجمه سالم مشكور الطبعة الأولى ، منظمة الإعلام الإسلامي ، طهران ، ١٩٩٣م ، ص ١٦.

(**) لعل أهم التنظيمات الإسلامية التي برزت في تلك الفترة واتخذت من أسلوب المواجهة مع النظام يمكن الإشارة إلى تنظيم فدائي إسلام الذي تأسس عام ١٩٤٥م على يد نواب صفوي، وحظي بتأييد آية الله كاشاني. تمثل أول نشاط لهذا التنظيم في اغتيال احمد كسروي بعد اتهامه بمهاجمة الإسلام والمذهب الشيعي. تقوم أيديولوجية هذا التنظيم كما يعرضها نواب صفوي على:

- انتقاد الفكر التقليدي والدعوة إلى العمل و التغيير.
- مناهضة فصل الدين عن السياسة وانتقاد الفقهاء تجنب للسياسة.
- إقامة الحكومة الإسلامية ، فإقرار القوانين الإسلامية وتنفيذها لن يتأتى سوى بإقامة الحكومة الإسلامية.

لقد جاء هذا التنظيم بوصفه بداية لحلقات الصراع العملي للتيار الديني الساعي للإطاحة بالنظام والنظام البهلوي، والشرارة الأولى نحو تحقيق الحكومة الإسلامية.(لمزيد من المعلومات أنظر:نرجس خاتون: احزاب مذهبى، در كتاب =

يمكن القول أن تلك الفترة وما حملته معها من جمود سياسي قد ساهم من ناحية أخرى في تطور الفكر السياسي الشيعي على المستوى النظري لتتطور أطروحة ولاية الفقيه وعلاقة الفقيه بالسلطة لتصل إلى أعلى درجاتها وهي حكومة الفقهاء(الحكومة الإسلامية)، حيث تدرج الفقهاء الشيعة طوال تلك الفترة في تعاطيهم لمسألة السلطة ومشروعيتها.

- الفكر السياسي الشيعي منذ مطلع الستينات حتى نجاح الثورة الايرانية١٩٧٩م

قبل الخوض في غمار الفكر السياسي الشيعي في هذه الفترة لابد من الإشارة إلى أن اختيار هذا التاريخ قد جاء انطلاقاً من أن مطلع الستينات وأحداث يونيو ١٩٦٣(*) قد كانت نقطة تحول في الفكر السياسي الشيعي والذي «شهد فيه الخط الأصولي التحول من سلبية الانعزال إلى

= تحولات سياسى اجتماعى ايران ١٣٢٠ هـ ١٣٥٧هـ.ش، بـه اهتمـام دكتـر مجتبى مقصودى ، چاپ اول ، انتشارات روزنه ، تهران، ١٣٨٠هـ.ش)

(*) **أحداث يونيو ١٩٦٣م** :
تضمنت بنود الثورة البيضاء الإصلاح الزراعي وحق المرأة في التصويت وغير ذلك. وقد قوبلت باعتراضات واسعة من مختلف التيارات لاسيما التيار الديني الذي اعتبر ذلك مخالفاً لروح الإسلام وحق الملكية. وقد بلغ الصدام بين نظام الشاه والقوى الدينية أوجه في صيف ١٩٦٣م، حينما تصدت قوات الأمن والجيش لمسيرات ومظاهرات الشعب المعارضة وجرح وقتل الكثير. ونتيجة لاتهام الخميني بالتحريض لهذه المظاهرات وانتقاده للشاه تم اعتقاله هو وعدد من علماء وطلاب الحوزة العلمية وطلبة الجامعات في ١٥ خرداد. فدفع ذلك الأمر بآلاف المتظاهرين للخروج في مسيرات ومظاهرات عارمة . اضطرت الحكومة بعدها إلى إخلاء سبيل الخميني ثم ترحيله إلى تركيا وتعد هذه الفترة وهذه الانتفاضة نقطة تحول في صراع القوى الدينية وغيرها مع الشاه ومنطلقاً لثورة عام ١٩٧٩م .
لمزيد من المعلومات انظر: جان فوران: تاريخ تحولات اجتماعى إيران، ص٧٥٣ عباسعلى عميد زنجانى : انقلاب اسلامى وريشة آن ، چاپ ينجم ، نشر كتاب سياسى ، تهران، ١٣٧١ هـ . ش ، ص ٤٦٠ـ محمد پزشكي وديگران:انقلاب اسلامي وچرايى وچگونگى رخداد آن، چاپ چهلم، انتشارات معارف، تهران، ١٣٨٣هـ .ش، ص ٨٢،٨٠.

النضال العملي لتحقيق الحكومة الإسلامية»[1] ولعل أهم الأسباب الكامنة وراء تحول المؤسسة الدينية - وخاصة الخط الأصولي- من سلبية تجاه الأوضاع الراهنة وعدم التدخل في الشئون السياسية إلى مشاركة فعالة في الحياة السياسية هي:

- وفاة "آية الله البروجردي" عام ١٩٦٣م والذي ظل على الدوام ينادي بعدم تدخل الفقهاء في السياسية.
- سياسات النظام البهلوي التي حالت دون مشاركة المؤسسات المدنية في الحياة السياسية.
- إعلان الشاه الثورة البيضاء وما انضوى تحتها من مسائل اعتبرها الفقهاء منافية للشريعة الإسلامية من قبيل حذف شرط القسم على القرآن الكريم في المجلس النيابي، ومشاركة النساء في الانتخابات، وإحياء القومية الفارسية، وتغيير التاريخ الهجري الشمسي إلى شاهنشاهي، وإلحاق الضرر بالمؤسسة الدينية عن طريق تقنين مواردها الاقتصادية.

لقد ظل النظام البهلوي ينادي على الدوام بصورة مباشرة وغير مباشرة بتحييد المؤسسة الدينية عن الحياة السياسية واقتصارها على المسائل الشرعية فقط. ففي مقابلة صحيفة يقول محمد رضا شاه «...الدين شأن مستقل عن السياسة. فللسياسة أسس متغيرة بتغير الأزمنة، أما الدين فأسسه ثابتة ولا تتغير».[2] وقد لاقى ذلك التصريح استهجان الخط الأصولي في المؤسسة الدينية والذي أكد أن الدين

---

(١) جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٣٦١ .

(٢) «....مذهب امرى است جدا ازسياست...سياست مآثر ومظاهرى دارد كه با تغير زمان تغير مى كند . ولى مآثر ومظاهر مذهب لا يتغير است».
(اطلاعات (روزنامه) : ١٥ اسفند ١٣٤١هـ.ش، اسناد انقلاب اسلامى ، جلد اول مركز اسناد انقلاب اسلامى ، ١٣٧٤هـ . ش ، ص ١٣٦ – ١٣٧.

الإسلامي هو دين شمولي يستوعب جميع مجالات الحياة وهو ما ظهر واضحاً في كتابات فقهاء تلك الفترة التي تركزت في:

- ضرورة وجود سلطة لفرض النظام.
- أسس مشروعية السلطة.
- مسألة الحكومة الإسلامية وصلاحيات الولي الفقيه وغيرها من المسائل الأخرى.

وقد شهد الفكر السياسي الشيعي في هذه المرحلة ظهور ثلاثة اتجاهات في المؤسسة الدينية تناول كل اتجاه المسائل والإشكاليات من منطلق ركائزه الفكرية وتأويلاته الخاصة وهي كالتالي:

- **الاتجاه الأول** : سار على خطى آية الله البروجردي حيث نادى بعدم التدخل في العمل السياسي، ودعا إلى الاهتمام بالأمور المعنوية والدينية، ورأى "آية الله الخوئي" (ت.١٩٩١م) أن صلاحيات "ولاية الفقيه" محدودة ومقتصرة على الأمور الحسبية فـ«الراويات الصحيحة تشير إلى أن للولي الفقيه حق الولاية في أمرين: الفتوى والقضاء، أما ما يثار حول إعطاء الولي الفقيه أكثر من تلك الصلاحيات فإننا لا نملك الأدلة القاطعة في هذا الشأن»[١] وهو ما ذهب له كذلك "آية الله آراكي" حين أكد أن ولاية الفقيه ولاية مقتصرة بالأمور الحسبية بحيث تركزت صلاحيات الفقيه الجامع للشرائط حول تنفيذ الحدود والإفتاء والقضاء والولاية على الغائبين والقصر.[٢] كما أن الروايات المنقولة التي تتناول صلاحيات ولاية الفقيه

---

(١) « تنها چيرى كه از روايات معتبره استفاده مى شود اين است كه فقيه در دو مورد دارد : يكى فتوى وديگرى قضاوت . اما براى ولايت فقيه در ساير موارد، رواياتى كه حيث سند دلالت تمام باشد در اختيار ما نيست » (جميله كديور : تحول گفتمان سياس شيعه در ايران ، ص ٣٧٥)

(٢) انظر : شيخ محمد على آراكي : المكاسب المحرمه ، مؤسسه در راه حق ، قم، ١٤١٣ هـ.ش، ص ٩٤ نقلا عن محسن كديور : حكومت ولايى (انديشه سياسى در اسلام ٢) ، چاپ چهار ، نشرنى ، تهران، ١٣٨٠هـ.ش .

تنحصر من وجهة نظر "آية الله محسن طباطبائي" (ت١٩٧٠م) في بيان الوظيفة الدينية للعلماء، فلفظ "حاكم" التي جاءت في " مقبولة ابن حنظله"(*) (قد جعلته عليكم حاكماً) تشير إلى مفهوم الحكم بين الناس والفصل في المنازعات والفتوى، وليس حاكماً بمعنى سلطاناً أو أميراً والولاية العامة في سائر الأمور.(١)

إذاً فقد تجنب هذا الاتجاه العمل السياسي ونادى باعتزال الفقهاء للعمل السياسي وعدم التدخل في شئون الدولة.

الاتجاه الثاني : اتسم هذا الاتجاه بالاعتدال بحيث لم يطالب بإسقاط النظام ولكن في ذات الوقت طالب بتفعيل دور العلماء في شئون الدولة. وبرز في هذا الاتجاه كل من "آية الله محمد گلبايگاني" و "آية الله كاظم شريعتمداري"(**). وحول ضرورة تفعيل دور العلماء في السلطة يرد آية الله

(*) **مقبولة عمر بن حنظلة** :
يروى أنه جاء للإمام الصادق شخصان يتنازعان حول ميراث فسأله عمر بن حنظلة: هل يجوز أن يتقاضى عند السلطان (الجائر) أو عند من ينصبهم من القضاة؟ فرد الإمام الصادق : إن من يلجأ إليهم كأنها لجأ إلى الطاغوت وحكمه حرام حتى وإن جانبه التوفيق . فسأله ابن حنظلة : فكيف يمكن حل النزاع بينهما ؟ فرد الصادق : يلجأ لمن يروى حديثنا (الفقيه) وعارف بأحكامنا في باب الحلال والحرام، فقد جعلته عليكم حاكما والراد عليه في منزله الراد علينا وهو بذلك راد على الله وذلك الكفر بعينه .
اعتمد الخط العقلاني على هذه الرواية ـ وكذلك مقبولة ابن خديجة التي نهى فيها الإمام الصادق الرجوع إلى الحكام والقضاة الفاسقين وطالب بالرجوع إلى الفقيه وقال "قد جعلته عليكم قاضياً" ـ في تأكيده على نيابة الفقهاء عن الإمام الغائب في السلطة وليس كما يذهب إليه الخط الإخباري الذي يختزل نيابة الفقيه عن الإمام في القضاء والأمور الحسية فقط بعيداً عن السلطة والحكم .(لمزيد من المعلومات انظر : على رباني گلبايگاني : دين ودولت ، چاپ سوم ، مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى ، تهران، ١٣٨١ هـش، ص ١٤٨ ـ ١٥١)

(١) جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٣٧٧ .

(**) **آية الله شريعتمداري**: ولد عام ١٩٠٥م في مدينة تبريز، تلقى تعليمه الأولي فيها ثم انتقل إلى النجف ليستكمل دراساته الدينية العليا. عاد بعدها إلى مسقط =

گلبايگاني على تصريح محمد رضا بهلوي شاه إيران قائلاً «إننا نقول لأئك الذين يطالبون الفقهاء بعدم التدخل في السياسة إن ديننا هو الإسلام وسياستنا هي سياسة إسلامية. فإذا كان تحييد الشعب عن أداء دوره السياسي ومراقبة السلطة هو بالأمر غير الممكن، فكيف هو الحال بالفقهاء والمجتهدين الذين يحظون بمنصب الزعامة الشرعية والنيابة العامة عن إمام الزمان...إن فصل الدين عن الدنيا والفقهاء عن السياسة هي من جملة أهداف الاستبداد والاستعمار»[1] كما طالب آية الله شريعتمداري بضرورة تفعيل دستور عام١٩٠٦م والعودة إلى الملكية الدستورية. وإجمالا يمكن حصر رؤى هذا الاتجاه في :

- معارضة الثورة البيضاء التي أعلنها الشاه واعتبار بعض بنودها منافية للإسلام وتعاليمه.
- المطالبة بالتطبيق الكامل لدستور عام ١٩٠٦م.

= رأسه وقام بتدريس العلوم الدينية فيها لمدة خمسة عشر عاماً، ثم انتقل بدعوة من آية الله البروجردي إلى قم وقام بالتدريس في حوزتها العلمية. تعتبر سمة التحفظ من أهم سماته فيما يتعلق بالشئون السياسية. فلم يكن ممن يؤيد تدخل الفقهاء في السلطة وظل ينادي بتفعيل دستور١٩٠٦م غير إن تسارع الأحداث قد جعلته يواكب التيار العام الرافض لسلطة الشاه. بعد تشكيل حزب الجمهورية الإسلامية أعلن أتباعه تشكيل جمهورية الشعب بمباركة منه. ونظرا لرفضه هيمنة الفقهاء على السلطة ومطالبتهم بالعودة إلى المساجد، مارس التيار الديني الحاكم ضغوطاً على آية الله شريعتمداري وتم نفيه خارج مدينة تبريز التي تركز مؤيدوه فيها ووضع رهن الإقامة الجبرية في قم. (انظر روز شمار اقرب اسلامى: جلد أول، ص ٣٨٦)

(١) «.... به آن ها كه مى گونيد روحانيت نبايد درسياست دخالت كند ، اعلام مى كند كه دين مادين اسلام وسياست ما سياست اسلامى ومسلمان از سياست ونظارت در امور كشور اسلامى نمى تواند بركنار بماند تاچه رسد به فقها ومجتمعين كه داراى مقام زعامت شرعيه ونيابت عامه هستند ... جدايي دين ازدينا وروحانيت از سياست را از جمله استبداد گران وعوامل استعمارى معرفي مى كنند »
(اطلاعات ، ١٥ اسفند ١٣٤١هـ.ش . اسناد انقلاب اسلامى ، جلد اول ، ص١٣٦-١٣٧) .

- تفعيل دور العلماء في العملية الرقابية على القوانين ومدى مطابقة هذه القوانين بالشريعة الإسلامية.

غير إن تسارع الأحداث والاتجاه العام المنادي بإسقاط النظام قد سحب معه هذا الاتجاه المعتدل والذي رأى انه لا مفر من مسايرة ذلك الاتجاه.[1]

- **الاتجاه الثالث** : وهو الخط الأصولي داخل المؤسسة الدينية والذي تزعمه "آية الله الخميني"[*] وقاد الثورة الإيرانية ضد النظام البهلوي عام ١٩٧٩م. وقد استطاع الخط الأصولي بقيادة الخميني أن ينقل مفهوم ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية من الحيز النظري إلى الحيز العملي، والتي توجت بنجاح الثورة وتأسيس الجمهورية الإسلامية.

يقسم "محسن كديور" الفكر السياسي للخميني إلى أربعة مراحل جاءت كالتالي:

١- المرحلة الأولى: والتي استمرت حتى عام ١٩٥٣م، ويمكن تقصي ذلك الفكر من خلال كتاب "كشف الأسرار" والذي ألفه عام ١٩٤٣م، وجاء فكره مقارباً لفكر النائيني فيما يتعلق بالرقابة الفقيه على السلطة.

٢- المرحلة الثانية: وهي مرحلة الفقه الاستدلالي للخميني وظهرت في مؤلفات مثل تحرير الوسيلة وكتاب البيع، وجاءت "نظرية ولاية الفقيه

---

(١) انظر : يراوند ابراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ص ٥٨٥ .

(*) **آية الله الخميني**: ولد الإمام الخميني في سبتمبر عام ١٩٠٢م بمدينة خمين في إيران ، ونشأ في وسط عائلة دينية مجاهدة. اغتيل والده وعمره حينذاك خمسة أشهر. سافر إلى العراق لدراسة العلوم الدينية ثم عاد بعد ذلك إلى مدينة قم وقام بالتدريس في حوزتها. أعتقله نظام الشاه بعد أن اتهم بالتحريض على أحداث يونيو ١٩٦٣م ثم إلى تركيا لمدة أحد عشر شهرا، انتقل بعدها إلى العراق واتخذ من النجف مقرا له في نشاطه ضد الشاه وبعد و بعد ثلاثة عشر عاماً من النفي ، توجه إلى الكويت بعد مضايقته من الحكومة العراقية إلاّ أنّ الحكومة الكويتية، وبطلب من نظام الشاه، منعت الخميني من دخول أراضيها، انتقل بعدها إلى فرنسا وفي فبراير ١٩٧٩م عاد إلى إيران بعد سقوط الشاه. توفى في يونيو عام ١٩٨٩م.(انظر: د. محمد جعفرى هرندى: فقها وحكومت، ص٢٨٧،٢٨٨)

العامة المنصبة" محور الرؤى السياسية للخميني.

٣- المرحلة الثالثة: طرح الخميني في هذه الفترة مرة أخرى نظرية "الرقابية الفقهية" ومفهوم الجمهورية الإسلامية. وتجلت في الخطابات والرؤى المدونة للخميني في باريس من عام ١٩٧٧م حتى أوائل ١٩٧٩م.

٤- المرحلة الرابعة: وهي العقد الأخير في حياة آية الله الخميني والذي طرح فيها ولاية الفقيه وخاصة منذ عام ١٩٨٧م بوصفها "ولاية مطلقة".(١)

أهمية السلطة وأسس مشروعيتها عند الخميني

إن وجود سلطة تدير شئون الشعب وتحفظ أمنهم تعد من البديهيات في فكر الخميني، فالقرآن الكريم يؤكد على هذه الضرورة لاستمرار تنفيذ قوانين وأحكام الحكومة التي أسسها الرسولﷺ والتي لابد من استمرارها وصيرورتها في كل زمان، فالقوانين الإلهية -كما يرى الخميني- لابد أن يرادفها في المجتمع وجود سلطة تنفيذية تتولى تنفيذ هذه القوانين وتطبيقها.(٢)

أما فيما يتعلق بأسس مشروعية السلطة، وجد الخميني أن الولاية والحكومة هما أمران خاصان بالله عز وجل اختص بهما الأنبياء ثم الأئمة من بعدهم لإقامة السلطة الإلهية على الأرض. وانطلاقاً من أن الولاية العامة للفقهاء قد تم تعينها بنص من الأئمة المعصومين، فبالتالي نالت تلك الولاية المشروعية الإلهية ذاتها التي نالها أئمة أهل البيت.(٣) وفي معرض

---

(١) لمزيد من المعلومات انظر : محسن كديور : حكومت ولايى (انديشهٔ سياسى در اسلام) ص ١٤١- ١٤٣ .

(٢) انظر جميله كديور : تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران ، ص ٣٦٦ ، د. محمد جعفر هرندى : فقها وحكومت (پژوهشى در تاريخ فقه سياسى شيعه)، ص٢٨٨.

(٣) www.alwelayah.net/doc/Alfiker

حديثه عن الولاية الإلهية يقول الخميني «إن الله جعل الرسول ﷺ ولياً على المؤمنين جميعا، ومن بعده كان الإمام وليا. كما أن الفقيه يتمتع بنفس درجة هذه الولاية والحاكمية، ولذا ينبغي على الفقهاء أن يعملوا فرادى أو مجتمعين من أجل إقامة حكومة مشروعة...إن الفقهاء العدول وحدهم المؤهلون لتنفيذ أحكام الإسلام. لقد فوّضَ إليهم الأنبياء جميع ما فُوض إليهم و أتمنوهم على ما أتمنوا عليه».[1]

لقد استطاع الخميني أن يُوصل الفكر السياسي الشيعي إلى أعلى درجاته والمتمثلة في وصول الولي الفقيه إلى هرم السلطة وتصدي الفقهاء للحكومة بشكل مباشر، وهو الأمر ذاته الذي دفع بالخط الأصولي العقلاني إلى طرح الحجج والتأويلات في التأكيد على أحقية سلطة الولي الفقيه، ومقدرتها على مواجهة التحديات في مقابل التيارات الأخرى التي عارضت ذلك النوع من السلطة. وسوف تتناول الدراسة في الباب الثاني الفكر السياسي لآية الله الخميني والتيار الديني فيما يتعلق بماهية النظام وأسس وشكل الحكومة بعد ثورة١٩٧٩م. ومما لاشك فيه أن تلك المؤلفات والكتابات التي طرحت قبل الثورة لم تكن مقيدة بتلك الفترة فحسب، بل يلاحظ أن أصداءها قد ظهرت واضحة على الأبحاث التي جاءت في عصر الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث شهدت الحركة الفكرية لكل من الاتجاهين التقليدي والأصولي داخل المؤسسة الدينية تطوراً ملحوظاً بعد نجاح الثورة حيث أفرزت نتائجها والتحول إلى النظام الجمهوري عدداً من القضايا والإشكاليات تناولها كلا الاتجاهين من منظوره الخاص وهو ما ساعد الفكر السياسي الشيعي إلى قرع أبواب فكرية جديدة ومغايرة عن تلك التي كانت في السابق، أو أنها أفرزت تأويلات جديدة للإشكاليات السابقة.

---

(١) امام خمينى : ولايت فقيه (حكومت اسلامى)، انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٧٣هـ.ش، ص ١٥ ، ١٦ .



الفصل الثالث

التيارات الفكرية الحديثة ودورها في الفكر السياسي الإيراني

الفصل الثالث
التيارات الفكرية الحديثة ودورها في
الفكر السياسي الإيراني

أدى اتصال إيران بالغرب طيلة العهد القاجاري إلى ظهور تيارات فكرية جديدة في الساحة الإيرانية. فإلى جانب التيار الديني ظهر تياران هما "التيار اليساري" و "التيار الليبرالي" واللذان ساهما بدورهما في نقل الفكر السياسي الإيراني إلى مجالات فكرية أرحب غذته روافد فكرية ساهمت في ظهور مفاهيم وجدليات جديدة تناولها كل تيار من منطلق أيديولوجيته ومرتكزاته الفكرية.

وستتناول الدراسة هذين التيارين كل على حده ومدى تأثيرهما على الفكر السياسي الإيراني.

١ - التيار اليساري الإيراني

بدا الفكر اليساري بالظهور بصورة واضحة في إيران مع بداية القرن العشرين، فقد أدى اتصال الأقاليم الإيرانية المتاخمة لروسيا عن طريق التجارة أو عمل الإيرانيين فيها إلى تبني عدد منهم للأفكار اليسارية، حيث يعد "ميرزا آقا خان كرماني" (ولد عام ١٨٥٤م) من أبرز المفكرين الإيرانيين، وأول من تناول قضايا من قبيل التوزيع العادل للثورة، وتحديد الملكية، وإلغاء الامتيازات الطبقية، وتأمين الحقوق الاجتماعية للطبقة العاملة، كما كان لـ"عبد الرحيم طالبوف"(*) إسهاماته فيما يتعلق بمفاهيم

(*) **عبد الرحيم طالبوف**: ولد عام ١٨٣٢ميعد أول كاتب إيراني يقدم العلم الحديث للإيرانيين ولد في تبريز لكنه قضى معظم فترة حياته في القوقاز وبدأ بالعمل هناك إلى جانب دراسة الأدب والعلوم الطبيعية. كان طالبوف اشتراكيا ديمقراطيا مؤسسا في الحزب الشيوعي الروسي منذ نشأته. كما كان متهما بموالاته للروس، هاجمه رجال الدين واتهموه بالإلحاد وحرموا قراءة كتبه(انظر: حسن كمشاد: النثر الفني في الأدب الفارسي المعاصر، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٣٥)

العدالة الاجتماعية والاقتصادية والحريات الفردية التي تظهر في مضامين حرية الانتخابات، وحرية المطبوعات، وعقد الندوات الاجتماعية، ويرى طالبوف أن القانون وضع لتحقيق العدالة العامة عن طريق الأغلبية.(١)

لقد جاءت تلك المفاهيم بوصفها مقدمات لظهور جيل جديد تبنا تلك المفاهيم و توجها بتأسيس أحزاب وجمعيات مثل "جمعية الهمة" (*) و"حزب العدالة"(**).

تأسست جمعية "الهمة" على يد الدكتور "نريمان نريمانوف" ونادت بتحقيق العدالة والمساواة عن طريق إنشاء مجلس وطني أو ثورة دستورية.(٢) ولعبت هذه الجمعية دور الوسيط بين العمال الإيرانيين والحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي، وانبثق عن هذه الجمعية تنظيمات كان أهمها "التنظيم الاشتراكي الديمقراطي " بزعامة حيدر خان اوغلي" في طهران. وظل هذا التنظيم منذ عام١٩٠٥م حتى عام١٩١٤م بوصفه تنظيماً تابعاً لجمعية "الهمة" ثم انفصل بعد ذلك ليؤسس حزباً عرف بـ"حزب العدالة" برئاسة"أسد الله غفار زاده".(٣) وفي عام ١٩٢٠م تغير اسم هذا الحزب ليعرف فيما بعد بـ "الحزب الشيوعي الإيراني"(***)و نادى بـ :

- إنهاء الامبريالية.
- إلغاء الملكية ومصادرة أرصدة جميع الشركات الأجنبية.

---

(١) فرزين وحدت : رويارری فكری ايران بامدرنيت ، ص ٨٩ .

(*) جمعيت همت

(**) حزب عدالت

(٢) حميد شوكت : نگاهی از درون به جنبش چپ ايران ، گفتگو بامهدی خا ن بابا تهرانی ، چاپ دوم ، شركت سهامی انتشارات ، تهران، ١٣٨٠ هـ.ش، ص٦.

(٣) انظر : الهه كولايی طبرستانی : استالينيسم وحزب توده ايران ، انتشارات مركز اسناد انقلاب اسلامی ، تهران، ١٣٧٦ هـ.ش، ص ٦٩ – ٧٢ .

(***) (حزب كمونيست ايران).

- الاعتراف بالحكم الذاتي لسائر القوميات في إطار وحدة إيران.
- مصادرة الأراضي وتوزيعها على الفلاحين والجنود.
- إقامة تعاون مع روسيا والحركة العمالية.(1)

بعد سقوط الدولة القاجارية وجد هذا الحزب في شخص "رضا شاه" الشخصية القادرة على إلغاء النظام الإقطاعي وتحقيق المساواة والعدل والثورة البرجوازية، ولكن سياسات رضا شاه الآنفة التي ناهضت التيارات الشيوعية، جعلت من رضا شاه -في نظر هذا الحزب- عائقا لتحقيق أهدافه. وفي اثر توجه النظام لمناهضة تلك الحركات اليسارية أصدر النظام البهلوي عام١٩٣١م قانونا بمنع وحظر الأنشطة الشيوعية الأمر الذي آل إلى اعتقال مجموعة الدكتور "آراني" والتي عرفت بـ "مجموعة الـ٥٣" وكان أغلبهم من أعضاء ونخبة الحزب الشيوعي الإيراني، الذين ساهموا في نشر الفكر الشيوعي الاشتراكي في إيران بعد عودتهم من دراستهم في الغرب، واطلاعهم على تلك الأفكار وخاصة في ألمانيا. بعدها قررت تلك المجموعة أثناء الاعتقال استمرار العمل على تحقيق الأفكار الاشتراكية الرامية إلى تحقيق العدالة والمساواة ومن ثم قرروا تأسيس حزب توده الإيراني.(2)

حزب توده الإيراني

بعد خلع رضا شاه عن ملك إيران على يد الحلفاء وتعيين ابنه محمد رضا شاه ملكا على إيران في سبتمبر ١٩٤١م، أعلن خمسة وعشرون من مجموعة الـ ٥٣ تأسيس حزب توده. وتلخصت الأهداف الأساسية

---

(١) سپهبر ذبيح : تاريخ كمو نيستى در ايران ، ترجمه محمد رفيعى مهر آباد ، انتشارات نو ، تهران، ١٣٦٩هـ.ش، ص ٩.

(٢) انظر : على مرشدى زاده : احزاب چپ ، در كتاب تحولات سياسى اجتماعى ايران ١٣٢٠ هـ ١٣٥٧هـ.ش ، ص ٢٠٣.

لهذا الحزب في :

- تحرير بقية مجموعة "الـ٥٣".
- الاعتراف رسمياً بحزب توده.
- تحقيق حرية الصحافة.
- إعداد برنامج لا يتعارض مع رؤى المؤسسة الدينية ويجذب إليه التيارات غير اليسارية.(١)

لقد استطاع هذا الحزب أن يتحول إلى أهم وأكبر حزب في إيران، غير أن ذلك النفوذ الذي تمتع به هذا الحزب قد اصطدم بمحاولة اغتيال محمد رضا شاه الفاشلة عام ١٩٤٨م والتي جعلت من هذا الحزب في نظر النظام المتهم الأول في تلك العملية، الأمر الذي أدى إلى تفعيل قانون "حظر الأنشطة الشيوعية" في إيران مرة أخرى. وفي اثر ذلك ألقي القبض على المئات من كوادر وأعضاء هذا الحزب واتهام حزب توده بالعمالة للاتحاد السوفيتي السابق، واعتباره حزباً يهدد أمن إيران وذلك عندما أيد وشجع انفصال أذربيجان وكردستان عام ١٩٤٥م، وكذلك عندما ناهض تأميم النفط واتُهم بوصفه حزباً علمانياً ملحداً و معارضاً للإسلام والقرآن والقومية وعدواً للدستور والملكية الخاصة.(٢)

لقد أفرز عقد الستينات والسبعينات وما تخللهما من تصدع في معسكر اليسار العالمي وانقسامه إلى ستاليني" نسبة إلى "ستالين" المعتمد على الطبقة العاملة في الثورة و "ماوي" نسبة إلى "ماوتسي تونج" زعيم الحزب الشيوعي الصيني ومؤسس الصين الحديثة والمعتمد على طبقة الفلاحين في تحقيق الثورة، وكذلك أحداث يونيو عام ١٩٦٣م في إيران، أفرزت

---

(١) انظر : يراوند ابراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ص ٢٥٤ – ٢٥٦.
(٢) سرهنگ غلامرضا نجاتى : تاريخ سياسى بيست وپنج ساله ايران (از كودتا تا انقلاب) جلد اول ، چاپ ششم ، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا ، تهران، ١٣٧٩هـ.ش، ص ٣٢٤ .

تساؤلات عدة لدى التنظيمات والأحزاب المعارضة وخاصة بين جيل الشباب الذي «توصل إلى نتيجة مفادها أن الطريق الوحيد لاستمرار النضال ضد نظام الشاه يتمثل في الكفاح المسلح».[1]

لقد ساهمت التجارب العالمية، والحركات الثورية المسلحة في الجزائر وفيتنام وكوبا والصين في ظهور تنظيمات مسلحة في إيران، انشقت من التنظيمات والأحزاب سواء اليسارية، أو حتى الليبرالية الوطنية. فانقسم حزب توده على نفسه لتظهر منه تنظيمات يسارية تبنت الكفاح المسلح بوصفه أيديولوجية لها. ففي عام ١٩٦٤م حدث أول انقسام في حزب توده عندما أسست مجموعة صغيرة من مستنيري حزب توده "الحزب الكردستاني الديمقراطي"[*] ورفعوا شعار "الديمقراطية لإيران، والحكم الذاتي لكردستان".

بشكل عام يقسم "يراوند ابراهميان" اليسار الإيراني من حيث الخلفية السياسة بعد عام ١٩٦٣م إلى التنظيمات التالية :

- تنظيم فدائي خلق الإيراني، وعرف باسم الفدائيين الماركسيين.
- منظمة مجاهدي خلق الإيرانية، ويشار إليها باسم المجاهدين الإسلاميين.
- تنظيم ماركسي انبثق من مجاهدي خلق، وكان يعرف هذا التنظيم قبل ثورة ١٩٧٩م باسم المجاهدين الماركسيين، وبعد الثورة عرف باسم التنظيم المناضل على طريق تحرير الطبقة العاملة ويعرف باسم "بيكار" أي المعركة.

(١) مهدى بازرگان : شصت سال خدمت ومقاومت (خاطرات) جلد اول ، به كوشش غلا مرضا نجاتى ، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا ، تهران، ١٣٧٥هـ.ش، ص٣٨٢.

(*) حزب دموكرات كردستان.

- تنظيمات يسارية صغيرة اقتصر نشاطها غالبا على مدينة واحدة.(١)

وسوف تتناول الدراسة كلا من فدائي خلق ومجاهدي خلق بنوع من التفاصيل نظرا للدور الذي لعباه في إنجاح الثورة الايرانية١٩٧٩م.

مليشيات فدائي خلق(*)

تشكل هذا التنظيم من ثلاث مجموعات منفصلة، تأسست المجموعة الأولى عام ١٩٦٤م على يد خمسة من طلاب جامعة طهران وهم : بيزن جزني وعباس سوركي وعلي اكبر صفاني ومحمد اشتياني وحامد اشرف. ويعتبر بيزن جزني (ت. ١٩٧٥م) المفكر الأول لهذه المجموعة حيث يرى أن «الطريقة الوحيدة لتحقيق التغيير والارتقاء بالمجتمع، يكمن في العمل الثوري المسلح، أما الجانب النظري فلا يستطيع وحده تحقيق ذلك التغيير بل انه صار سبباً في فشل كثير من اليساريين».(٢) واستطاع السافاك بعد ثلاث سنوات تفكيك هذه المجموعة وإلقاء القبض على قادتها.

أما المجموعة الثانية فقد تشكلت على يد "مسعود احمد زاده" ويعد كتابه "الكفاح المسلح : إستراتيجية وتكتيك" الأساس النظري للحركات الماركسية المسلحة لفدائي خلق ويرى «أن الحالة الإيرانية تتماثل مع مثيلاتها في أمريكا اللاتينية. إن إيران تحتاج إلى الثورة العملية وليس فقط مجرد الانتماء للتنظيمات والأحزاب. فعلى خلاف القرن التاسع عشر الذي كان يحتاج إلى نظريات ثورية من منظرين كبار أمثال ماركس وغيره، فإن القرن العشرين، لايحتاج إلى تلك النظريات الثورية؛ لأن المفهوم النظري

---

(١) براوند ابرهميان : حركة حرب العصابات ١٩٧١ – ١٩٧٧م ، من كتاب ايران ١٩٠٠ – ١٩٨٠م ، ص ١٣٦ .

(*) جريك هاي فدايي خلق إيران.

(٢) فرزين وحدت : روباروى فكرى ايران با مدرنيت ، ص ١٦٣ – ١٦٤ .

للثورة قد أصبح واضحاً، ولذا وجب التوجه إلى الجانب العملي لتحقيق تلك الثورة».[1]

أما المجموعة الثالثة فظهرت عام١٩٦٥م على يد جماعة من المثقفين بزعامة "بهروز دهقاني" "اشرف دهقاني".

بدأت تلك المجموعات الثلاث في الاندماج عام ١٩٧٠م وقامت إستراتيجيتها على تشكيل خلايا صغيرة واتخاذ "الكفاح المسلح" سبيلا لتحقيق الحرية. ونظراً لتوجهاتها الثورية فقد انتقد هذا التنظيم سائر التنظيمات السياسية الأخرى من قبيل :

- الجماعات الموالية للصين والتي دائما ما تؤجل الكفاح المسلح بحجة تكوين حزب قادر على الاستمرار.
- الجبهة الوطنية باعتبارها لا تزال تبشر بأمل زائف وهو تحقيق الانتخابات الحرة.
- حزب توده لتغليبه النضال السياسي على الكفاح المسلح.

شن هذا التنظيم عمليات اغتيال لرموز النظام وعمليات نهب وسرقة، ولكن استطاع السافاك اعتقال وقتل العدد الأكبر من مؤسسي هذا التنظيم الأمر الذي أدى؛ إلى حدوث انقسام في هذا التنظيم حيث استمرت الأغلبية في إيمانها بمواصلة الكفاح المسلح ضد نظام الشاه حتى تشعل انتفاضة جماهيرية. بينما فضل الآخرون النشاط السياسي ودعموا علاقتهم مع حزب توده.[2] ومن ثم وقع أول انقسام في تنظيم فدائي خلق عام١٩٧٦م وعرف باسم "التنظيم المنفصل عن منظمة مليشيات فدائي خلق" وارتبط بعلاقات

(١) مسعود احمد زاده : مبارزه مسلحانه : هم استراتژى هم تاكتيك : بى ، ١٣٥٧هـ.ش، ص ٨٩ .

(٢) لمزيد من المعلومات انظر : يراوند ابرهميان : حركة حرب العصابات ١٩٧١ – ١٩٧٧م ، من كتاب ايران ١٩٠٠ – ١٩٨٠م ، ص ١٣٦ – ١٤٥ .

وثيقة مع حزب توده ودعا إلى ضرورة تطهير أيديولوجية المنظمة مما أسماه هذا التنظيم "مغالطات الماوية".[١]

المنظمة الثورية لحزب توده

تأسست هذه المنظمة على يد فريدون كشاورزي ومهدي خانبابا تهراني وبيزن حكمت ومحسن رضواني. وفي عام ١٩٦٤م انضم إلى هذه المنظمة كل من الدكتور فروتن وقاسمي وسخائي الذين طردوا من حزب توده بسبب تأييدهم للأفكار الماوية وأفكار فيدل كاسترو في كوبا.[٢]

بدأت هذه المنظمة تميل شيئاً فشيئاً للأيديولوجية "الماوية" وهو ما أدى إلى حدوث انفصال فيها، حيث انفصل كل من قاسمي وفروتن وسخائي عن هذا التنظيم وأسسوا تنظيما جديدا عرف بـ "تنظيم طوفان الماركسي اللينيني". ففي حين وجدت المنظمة الثورية لحزب توده أن الثورة تنطلق من الأقاليم والأرياف وتنتهي في المدن كما يراه الفكر الماوي ، وجد تنظيم طوفان الماركسي اللينيني أن الثورة تنطلق من المدن وتنتهي في الأقاليم والأرياف.[٣]

منظمة مجاهدي خلق(*)

تأسست هذه المنظمة عام ١٩٦٥م على يد مجموعة من الراديكاليين

---

(١) انظر : اسماعيل حسن زاده : احزاب چپ ، مشى چريكى چپ در ايران ، از كتاب تحولات سياسى اجتماعى ايران ١٣٢٠هـ.ش – ١٣٥٧هـ.ش، ص ٢٢٤.

(٢) انظر : نور الدين كيانورى : (خاطرات) ، به كوشش تحقيقاتى وانتشاراتى ديدگاه ، انتشارات اطلاعات ، تهران، ١٣٧٢هـ.ش، ص ٤٦٢ .

(٣) لمزيد من المعلومات انظر : يراوند ابراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ص ٥٥٧ – ٥٦٠ ، – غلا مرضا نجاتى : تاريخ سياسى بيست وپنج ساله ، جلد اول ، ص٤٢ – ٥٠ ..

(*) سازمان مجاهدين خلق.

في "حركة الحرية الإيرانية" وهم محمد حنيف نجاد والمهندس سعيد محسن وعلي اصغر بديع زادكان واحمد رضائي.(١)

تبنت اللجنة المركزية لهذه المنظمة "الأيديولوجية الإسلامية" بوصفها أيديولوجية رسمية لمجاهدي خلق، وظلت هذه المنظمة على مدى ست سنوات تقوم بدراسات تتعلق بمختلف النظريات والأبحاث من قبيل التاريخ الإسلامي، وتاريخ الحركات المناهضة لاستعمار إيران، وأيديولوجيات وتجارب الثورات العالمية مثل الصين وكوبا والجزائر وغيرها، وأسفرت تلك الدراسات عن تقارب فكري وأيديولوجي بين هذه المنظمة وفكر المفكر الإيراني"علي شريعتي"(**) – مفكر الثورة الإيرانية كما يطلق عليه–، حيث

---

(١) غلامرضا نجاتى : تاريخ پيست وپنج ساله ، جلد اول ، ص ٣٩٤ .

(**)**علي شريعتي**: ولد علي بن محمد بن تقي شريعتي "في خراسان عام ١٩٣٣، وكان والده محمد تقي من كبار المفكرين والمجاهدين الإسلاميين ، أسس مع عدد من رجال الدين " مركز الحقائق الإسلامية " في مشهد... أكمل شريعتي دراسته في مشهد في هذا الوقت المبكر من حياته انضم إلى جناح الشباب في الجبهة الوطنية وبعد سقوط مصدق انضم إلى حركة المقاومة التي أسسها زنجاني وطالقاني ومهدي بازرجان وعندها سجن شريعتي ستة أشهر ولم يكن قد تخرج من كلية الآداب وفي عام م١٩٥٩ ورغم كل الظروف أرسل شريعتي في بعثة إلى فرنسا بعد تخرجه من كلية الآداب بدرجة الإمتياز وفي عام ١٩٦٤ حصل علي شريعتي على دكتوراه في علم الإجتماع من جامعة السوربون ، وعندما عاد إلى إيران اعتقل على الحدود بذريعة اشتراكه في النشاطات السياسية أثناء دراسته في فرنسا ، وفي عام ١٩٦٥ بدأ بالتعليم في جامعة مشهد ، كعالم اجتماع مسلم ، أراد شريعتي توضيح المباديء الإسلامية ومناقشتها مع طلابه ، وهكذا حتى إذا ما اكتسب شريعتي شعبية كبيرة في الجامعة وفي الطبقات الاجتماعية المختلفة في إيران ، شعر النظام بالخطر والخوف منه فقرر النظام وقف فصوله في الجامعة ثم نقل إلى إحدى المدارس الإبتدائية وواصل شريعتي إلقاء محاضراته في حسينية الإرشاد التي أفتتحت عام ١٩٦٩م. وللنجاح البارز لفصول الدكتور شريعتي لم تجد السلطة بدا من إغلاق حسينية الإرشاد عام ١٩٧٣ واعتقلت الكثير من أتباعه وبعدها سجن الدكتور شريعتي ١٨ شهرا وتعرض خلالها للتعذيب. وبعد أن أطلق سراح شريعتي في مارس من عام ١٩٧٥م، بقي الدكتور علي شريعتي تحت المراقبة وهو ما دفعه للرحيل إلى لندن حيث مات مسموما في يونيو ١٩٧٧م. ومن أهم كتاباته : أين نبدأ ، مهمة مفكر حر ، نظرة إلى فهم الإسلام ، فلسفة التضرع ، التشيع العلوي =

تلاقت رؤى وأفكار كل من شريعتي ومنظمة مجاهدي خلق في ذلك الوقت حول اعتبار الإسلام عقيدة سياسية ثورية ونموذجاً لنظام شامل يجب العمل به لإقامة النظام المثالي في الحياة.

لقد أسفرت السنوات الثلاث الأولى من قراءات هذه المنظمة عن تحولات في تشكيلاتها والتي دخلت مرحلة العمل العسكري المسلح ضد النظام البهلوي، فلاقت الدعم المالي والمعنوي من القوى الدينية والوطنية الدينية والبازار عن طريق "آية الله طالقاني"(*). وفي عام ١٩٧١م استطاع السافاك اعتقال خمسة وثلاثين من قادة هذا التنظيم الأمر الذي أدى إلى انزوائها لفترات طويلة. وسوف تتناول الدراسة هنا المنظور الفكري لكل من منظمة مجاهدي خلق والدكتور علي شريعتي وكذلك آية الله طالقاني بوصفهم رموز التيار التقدمي الإسلامي في إيران ومنظرين للفكر الاشتراكي الإسلامي في إيران.

٢- التيار التقدمي الإسلامي ودوره في الفكر السياسي الإيراني

الحق أن التيار اليساري الإيراني بشكل عام قد ساهم في دخول مفاهيم وأيديولوجيات حديثة في الفكر السياسي الإيراني، غير أن ذلك الإسهام لم

= والتشيع الصفوي، العودة للذات، وغيرها من الكتب الأخرى ويطلق على شريعتي منظر الثورة الإيرانية نظرا لإسهامه في تجيش مشاعر الشعب الإيراني تجاه الشاه. (انظر فاضل رسول: هكذا تحدث علي شريعتي، ص٩،٧- براوند ابراهميان: إيران بين دو انقلاب،ص٥٧٤،٥٧١)

(*) **آية الله محمود طالقاني**: ولد عام ١٩١٠م، بعد أن تلقى تعليمه الابتدائي في مسقط رأسه توجه إلى المدرسة الفيضية عام ١٩٣١م وذهب إلى طهران في العام ١٩٤١م وزج به في السجن بعد ان كتب مقالة مناهضة للشاه. كان من المؤيدين لمصدق ويعد من ابرز الوجوه الدينية الوطنية.(لمزيد من المعلومات أنظر: براوند ابراهميان: إيران بين دون انقلاب،ص٥٦٥،٥٦٤)

يكن يعدو عن كونه نقل تجارب ومفاهيم غربية إلى إيران دون السعي إلى تطويرها بحيث تتماشى مع واقع المجتمع الإيراني. ويرى احد الكتاب الإيرانيين أن عدم الفهم الحقيقي للمجتمع الإيراني، وعمق نفوذ الدين في المجتمع، وفقدان التحليل الصحيح للواقع وما أسفر عنه من تضاد بين الأيديولوجية الماركسية والأيديولوجية الإسلامية، وعدم المقدرة على التوفيق بين تلك الأيديولوجيتين؛ قد أدى إلى فقدان التنظيمات الممثلة للتيار اليساري عامل الاستمرارية بعد نجاح الثورة الإيرانية عام١٩٧٩م والتي سيطر على مؤسساتها التيار الديني لاحقاً.[١]

على الجانب الآخر استطاع التيار التقدمي الإسلامي التوفيق بين تجارب الحركات اليسارية العالمية، وممازجتها مع الأيديولوجية الإسلامية ليظهر فكر جديد في إيران عرف بـ"الاشتراكية الإسلامية". فقد وجد آية الله طالقاني أن الإسلام متفق مع الاشتراكية والديمقراطية لكنه حذر من تبني أياً من هذين المفهومين كهدف في حد ذات، واعتبرهما وسيلتين للوصول إلى صيغة المجتمع التوحيدي،[٢] والذي يمكن تحقيقه كما يرى "احمد رضائي" احد مفكري منظمة مجاهدي خلق عن طريق القضاء على الفروق الطبقية داخل المجتمع، فالثورة الطبقية التي ستقودها الطبقات المحرومة لن تؤدي إلى ديكتاتورية المستغلين -من وجهة نظر شريعتي- وإنما «ستحرر الظالم والمظلوم معا، وأن النظام الاجتماعي اللاحق على هذه الثورة سيمكن كل إنسان من تطوير ملكاته وقدراته للوصول إلى درجة الكمال»،[٣]وبالتالي

---

(١) اسماعيل حسن زاده : احزاب چپ ، مش چريكى چپ در ايران ، ص ٢٣٢ – ٢٣٣.

(٢) انظر : د. وليد محمود عبد الناصر : إيران صعود وهبوط ، التيار التقدمي الإسلامي ، دار المستقبل العربي ، القاهرة،١٩٩٣م ، ص ١٤ .

(٣) فاضل رسول: هكذا تحدث على شريعتي، الطبعة الثالثة، دار الكلمة للنشر، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٢٢٤ .

تختفي جميع صور التمييز سواء الطبقي أو العرقي أو السياسي أو الاقتصادي التي تميز بين الناس.

- دور الجماهير

تلعب الجماهير دوراً بارزاً في فكر هذا التيار لتحقيق الثورة على الطبقية حيث أشارت منظمة مجاهدي خلق إلى مقولة الإمام علي-رضي الله عنه- التي يقول فيها إن الله يمنح فرصة للمستغلين والمستكبرين للعودة إلى طريق الصواب، فإن لم يفعلوا يوكل الله للجماهير مهمة و مسئولية تحقيق العدالة الإلهية والقضاء على هؤلاء المستكبرين.[1]

لقد اعتمد التيار التقدمي الإسلامي في دفعه الجماهير للقيام بدورها تجاه الاستغلال الاقتصادي والنظام الطبقي على:

- إصلاح الذات، حيث رأى مجاهدو خلق أن الظواهر الاجتماعي تحكمها سنن الله ومن أهم هذه السنن قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ ﴾(*) أي أن يحققوا التغيير من ذات أنفسهم على المستوى العقائدي قبل أن يتحول الأمر إلى ثورة اجتماعية. ويؤكد على ذلك شريعتي حين ذكر أن التغيير يجب أن يتبلور أولاً في وعي الجماهير أي العودة إلى الذات، بمعنى العودة إلى الثقافة الإسلامية الشيعية وليس ثقافة ما قبل الإسلام ومن ثم تأخذ شكل حركة ثورية اجتماعية عامة.[2] ورأى شريعتي في الإسلام خير أيديولوجية لإحداث ذلك التغيير فـ «الإسلام عند شريعتي هو الفاعل الأساسي لتغيير

---

(١) انظر : د. وليد عبد الناصر : إيران صعود وهبوط ، ص ١٣ .

(*) سورة الرعد ، آية ١١ .

(٢) على شريعتى : بازگشت به خويش ، بى جا ، ١٣٥٥هـ.ش، ص ١١، نقلاً عن يراوند ابراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ص ٥٧٥ .

المجتمع، لأنه أول مدرسة اجتماعية تعتبر الإنسان هو المسئول المباشر عن المجتمع والتاريخ».[1]

- استدعاء التاريخ، فيرى علي شريعتي أن هناك نوعين من المجتمعات، مجتمع قائم على التوحيد وآخر على الشرك، وان ذلك الصراع التاريخي هو صراع بين العالمين(الموحد، والمشرك) واتخذت الطبقة الحاكمة في المجتمع المشرك من الدين أداة لإدارة الاستبداد واستغلال الشعب.[2]

لقد قدم علي شريعتي رؤية فلسفية للتاريخ في شكل صراع مستمر بين معسكرين متنازعين. بدأ مع الصدام بين قابيل وهابيل والذي جاء مثالاً للفروق الطبقية، بحيث مثل هابيل الأُخُوة الإنسانية والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وقيم المجتمع التوحيدي، وعلى الجانب الآخر مثل قابيل بدايات الملكية الفردية ذات النزعة الاحتكارية والتعدي على حقوق الآخرين وسوء استغلال الدين ومنذ ذلك الحين «انقسمت البشرية إلى معسكرين: المستكبرون والمستضعفون واستخدم كلاهما الدين. ففي حين استخدمه معسكر قابيل كوسيلة لخداع البشر وتبرير الأوضاع الظالمة القائمة، والحصول على مكاسب سياسية واقتصادية واجتماعية غير شرعية، استخدم معسكر هابيل الدين لتحقيق الوعي والثورة والعدل».[3]

كما أشار شريعتي إلى قصة النبي موسى -عليه السلام- والذي عاداه فرعون وقارون وهامان، فوجد شريعتي من فرعون نموذجا للطغيان السياسي، ومثل قارون الاستغلال الاقتصادي، بينما جاء هامان ليمثل المؤسسة الدينية الرسمية التي تبرر القهر والاستغلال باسم الدين. وهذا

---

(١) د. محمد السعيد عبد المؤمن : ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق ، دار هجر ، القاهرة ، ١٩٩١م ، ص ١٦ .

(٢) على شريعتى : توحيد وشرك ، چاپ اول ، انتشارات قلم ، تهران ١٣٦٦هـ.ش، ص ٦٥ .

(٣) د. وليد عبد الناصر : إيران صعود وهبوط ، ص٤٠.

الأمر يشابه موقف مجاهدي خلق حيث اعتبروا أن النضال الذي بلوره ماوتسي تونج في الصين وجيفارا في كوبا وغيرهم، ماهو إلا امتداد لخط الإمام علي، والذي دعا الناس إلى محاربة الظلم والتضحية في سبيل الآخرين.(١)

لقد اخذ علي شريعتي على عاتقه إعادة المفاهيم الإسلامية الشيعية إلى معانيها الحقيقية -من وجهة نظره- في فترة الإمام علي، فعقد شريعتي مقارنة بين التشيع العلوي -نسبة إلى الإمام علي والأئمة الشيعة- وبين التشيع الصفوي -نسبة إلى الدولة الصفوية-، ففي حين وجد أن الدولة الصفوية جعلت من التشيع دينا شعائريا احتكرته مؤسسة دينية رسمية دعت إلى العزلة وفصلت المذهب الشيعي عن المسائل السياسية والاجتماعية معتبرة أن غيبة الإمام الثاني عشر توجب على الشيعة الانتظار والعزوف عن النواحي السياسية حتى عودته، وجد شريعتي أن التشيع العلوي يمثل الصورة الحقيقية للمذهب الشيعي الذي يدعو إلى ضرورة أن يتصف المجتمع بالعدل ويدعو إلى أن يتولى المؤمنون زمام أمورهم، وذهب في مفهومه للغيبة على أنها ليست مدعاة للتقية والانزواء، وإنما على المسلمين أن يتولوا شئونهم بأنفسهم تحت قيادة مؤمنة ومستنيرة تساعد الجماهير على تحقيق وعيها.(٢)

من هنا جاءت أهمية دور القيادة في المجتمع حيث عرض شريعتي نموذجين تاريخيين للقيادة والنضال من أجل المجتمع التوحيدي هما: الإمام علي والصحابي الجليل أبوذر الغفاري. فأبوذر الغفاري -عند شريعتي- هو من الشخصيات الديناميكية والذي يمثل الإسلام الأيديولوجي الكفيل بتحقيق

---

(١) د. وليد عبد الناصر : إيران صعود وهبوط ، ص ٤٧ .

(٢) انظر : على شريعتى : تشيع علوى تشيع صفوى ، انتشارات قلم ، تهران، ١٣٦٥هـ.ش، ٧٨ - ٨٠ .

الحياة المثالية والتقدم الاجتماعي.(١) فدور القيادة عند شريعتي يكمن في توحيد الجماهير والنضال من اجل العدالة ولقد «ربط شريعتي بين القيادة والفكر والثقافة، فالزعماء في المجتمع هم الذين سلحوا أنفسهم بأكثر من مجرد المعرفة السطحية لقوانين المجتمع. ولذا تقع على عاتقهم مسئولية اكبر في تحقيق التقدم للمجتمع».(٢) غير إن القادة لايستطيعون تحقيق ذلك بمفردهم، بل إن مجموع البشر هم القادرون على تحقيق التغيير الاجتماعي عندما يكسبون الوعي و المعرفة. وهذا ما ذهب إليه مجاهدو خلق أيضاً، عندما اعتبروا أنه من الخطأ الاعتماد على القيادة والتي لا تستطيع وحدها استيعاب جميع الحقائق المتصلة بالبيئة المحيطة بالنضال الثوري بشكل كامل، كما أن الاتكاء على القيادة بشكل تام، سيؤدي في النهاية إلى زوال الحركة في حال القضاء على تلك القيادة ومن هنا «طور مجاهدو خلق فكرة الحاجة إلى مجموعة تكرس نفسها للنضال وتواجه كافة المشكلات، وهذه الطليعة التي ستختار من بين الثوريين ستختار بدورها القيادة. وتعد هذه الفكرة بالطبع قريبة من المفهوم اللينيني للنخبة الثورية».(٣)ويطالب شريعتي بضرورة أن تكون هذه الطليعة، من مثقفين إسلاميين تقدميين وليسوا من رجال الدين ولا من العامة أو من المثقفين ذوي الميول الغربية. لأن المثقفين المسلمين، هم وحدهم القادرون على شرح الواقع الإسلامي بلغة مفهومة للجماهير. ودعا المثقفين المسلمين إلى قيادة الجماهير في ثورة مزدوجة أي ثورة وطنية لإنهاء السيطرة الأجنبية وإحياء التراث

---

(١) على شريعتى : انتظار ، چاپ دوم ، انتشارات همگام ، تهران، ١٣٥٦ هـ.ش، ص ٢١ ، نقلاً عن د. على رهنما : مسلماتى در جستجوى ناكجا آباد (زندگينامه سياسى على شريعتى) ، چاپ دوم ، گام نو ، تهران ١٣٨١هـ.ش، ص ٢٩٣ .

(2) Abdulaziz Sachedine: Ali chaniati ldeology of the Inanian revolution : voices of resurgent Islam : oxford university press: oxford, 1983.

(٣) د. وليد عبد الناصر : ايران صعود وهبوط ، ص ١٧ .

الثقافي الإسلامي، وثورة اجتماعية لإنهاء جميع أشكال الاستغلال من خلال القضاء على الرأسمالية وإنشاء المجتمع التوحيدي.[١]

لقد أصبح علي شريعتي رمزاً للراديكالية الجديدة في إيران ومطوراً للأسس النظرية للاشتراكية الإسلامية، ففكر علي شريعتي هو «مزيج من التعاليم الإسلامية في المذهب الشيعي والأفكار الراديكالية والثورية. فالإسلام عند شريعتي هو أعظم ثورة في التاريخ الاجتماعي، ولعل هذه الرؤية قد تأتت نتيجة للحصيلة الثقافية التي استقاها شريعتي من علم الاجتماع والقرآن وغيره من المصادر الإسلامية».[٢]

دعا شريعتي من خلال الرؤية الكونية التوحيدية عنده إلى ضرورة القضاء على سائر العوائق التي تمنع تقدم الإنسان، سواء كانت هذه العوائق قانونية، أو طبقية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو عرقية، أو قومية، أو تراثية وغير ذلك.[٣]

تأثر شريعتي بالفكر الماركسي اللينيني، فقد شارك شريعتي "كارل ماركس" في الاهتمام بالحتمية التاريخية، ولكن تلك الحتمية جاءت عند شريعتي بوصفها إرادة الله عز وجل. كما شاركه في العلاقة بين البنية الفوقية والتحتية، وفلسفة التاريخ الإنساني بوصفه تاريخ الصراع الطبقي. كما شارك شريعتي "لينين" في الاهتمام بدور الطليعة. ويلاحظ أن شريعتي قد رفض الأساس المادي للماركسية وطوع تلك النظريات ووظفها بما يتماشى مع العقيدة الإسلامية؛ الأمر الذي دفعه إلى انتقاد الأحزاب الشيوعية التي تحولت إلى مؤسسات بيروقراطية، و فشلت في إدراك التناقضات

---

(١) انظر : د. إبراهيم الدسوقى شتا : الثورة الإيرانية ، الجذور والأيديولوجية ، دار الوطن العربى ، بيروت ، ١٩٧٩م ، ص ٩٦- ٩٧ .

(٢) غلا مرضا نجاتى : تاريخ سياسى بيست وپنج ساله ، ص ٤٨٠ .

(٣) أحمد عنايت : الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، ترجمه د. إبراهيم الدسوقى شتا، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٤م ، ص ٣٠١ .

الحقيقية بين الامبريالية والعالم الثالث وفشلها في تفهم دور القومية والدين في العالم الثالث كأدوات معادية للامبريالية.[١]

على الجانب الآخر كان شريعتي مثالاً جديداً لذلك الصراع بين التقليديين و المجددين فقد «أثارت تلك النظرة التجديدية في أفكار شريعتي وتناوله للفكر الإسلامي الشيعي بطريقة جديدة حفيظة رجال الدين الشيعة التقليدين انطلاقاً من خشيتهم وحرصهم على حفظ الحقائق الروحية الأبدية عند الشيعة في مواجهة التهديدات الاشتراكية».[٢]

لقد ذهب شريعتي إلى «طرح تساؤلات حول شرعية وجود هذه المؤسسة الدينية في حد ذاتها، ووصل في هجومه إلى حد الهجوم على الألقاب التي ينالها الفقهاء مثل آية الله وحجة الإسلام معتبراً إياها من بقايا الحقبة الصفوية التي أعطت هذه الألقاب لرجال الدين في مقابل دعمهم وتبريرهم للأوضاع القائمة حينذاك».[٣]

كما انتقد آية الله طالقاني رجال الدين الذين يصفون «أي مثقف خارج صفوفهم بأنه كافر حين يتناول المسائل الدينية، ودعا إلى إنهاء الجمود الفكري في الفكر الإسلامي وتقديم تفسير معاصر للنصوص الإسلامية بما يجعلها ذات صلة بمشكلات إيران السياسية والاجتماعية المعاصرة»[٤] وتجسد ذلك من خلال كتاباته وخطبه، حيث يربط بين الإحداث المعاصرة في إيران ومواجهة الجماهير لنظام الشاه وبين الإمام الحسين وأتباعه ضد معسكر يزيد في كربلاء.

---

(١) انظر : د. وليد عبد الناصر : إيران صعود وهبوط ، ص ٢٨ .
(٢) احمد عنايت : الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، ص ٣٠٦ .
(٣) د. وليد عبد الناصر : إيران صعود وهبوط ، ص ٤٧ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

وفيما يتعلق بالتوجهات اليسارية عند طالقاني يرى أن الشيوعية بمعناها الحرفي-أي المشاركة في وسائل الحياة - قد وضع أساسها الإسلام في عهد الرسول ﷺ عندما آخى بين المهاجرين والأنصار ومن ناحية أخرى رفض طالقاني المادية التاريخية وسيادة المادة لان الإسلام دعا إلى الإيمان بخالق واحد هو الله.

لقيت أفكار كل من شريعتي وطالقاني أصداء واسعة عند مجاهدي خلق والتي نادت في برنامجها بمناهضة الملكية الخاصة باعتبارها جذر لكل الشرور الاجتماعية -وهي إحدى الأفكار الماركسية اللينينية- والتأكيد الدائم على النضال الطبقي كمسلك دائم للتاريخ والميل إلى مبدأ الملكية الجماعية لكل وسائل الإنتاج. لقد توصلت هذه المنظمة إلى استنتاج مفاده أن التشيع الحق لا يقف ضد الطغيان فحسب؛ بل انه يقف ضد الرأسمالية والامبريالية على حد سواء، حيث ذهب احمد رضائي في كتابه بعنوان "حركة الحسين" إلى أن «راية الثورة التي رفعها أئمة الشيعة وخاصة الأئمة علي والحسن والحسين كانت موجهة ضد الإقطاعيين والرأسماليين والمستغلين وضد الحكام المستبدين ولذا فيجب على كل مسلم مواصلة ذلك الكفاح والنضال لخلق مجتمع بلا طبقات وانتهى إلى أن المذهب الشيعي سيلعب دوراً ملموساً في حض الجماهير على الانخراط في الثورة لأن المذهب الشيعي في الأصل رسالة ثورية ويحظى بمكانة اجتماعية في الثقافة الإيرانية».(١)

التحول الفكري داخل منظمة مجاهدي خلق

بعد الضربات المتلاحقة التي تلقتها منظمة مجاهدي خلق من النظام البهلوي منذ عام١٩٧١م وفي السنوات التي تلت عام١٩٧٢م، بدأت هذه المنظمة أكثر ميلا واهتماما بالماركسية واطلعوا باهتمام على الثورات

(١) براوند ابرهميان : حركة حرب العصابات ١٩٧١ - ١٩٧٧م ، من كتاب ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠م ، ص ١٤٥ .

الكوبية والصينية الأمر الذي دفعها في عام ١٩٧٥م إلى الإعلان عن تحول فكر هذه المنظمة إلى الأيديولوجية الماركسية اللينينية، وأعلنت لجنتها المركزية أنها وبعد عشر سنوات من العمل توصلت هذه المنظمة إلى أن الماركسية هي الفلسفة الثورية الصحيحة. فأدت تلك الخطوة إلى حدوث انشقاق داخل المنظمة حيث انقسمت إلى المجاهدين الإسلاميين والمجاهدين الماركسيين.(١)

لقد لعب الفكر اليساري دوراً في تطور الفكر السياسي الإيراني وظهرت العديد من الأحزاب والتنظيمات التي تبنت ذلك الفكر واتخذته أيديولوجية لها. ولم يقف ذلك عند حد التلقي فحسب؛ وإنما استطاع عدد من المفكرين تطويع الفكر اليساري وممازجته مع الواقع الإيراني بما يحمله من إرث تاريخي وديني يتلاقى تارة ويتباعد تارة أخرى مع هذا الفكر. لقد ساهم التيار اليساري الإيراني بشكل عام في نجاح ثورة١٩٧٩م، وأصبح أحد التيارات الرئيسية على الساحة السياسية الإيرانية بعد الثورة ولكن هل استطاع هذا التيار تحقيق عامل الاستمرارية بعد الثورة أم لا؟ هذا ما ستتناوله الدراسة في الباب الثاني.

٣- التيار الليبرالي الإيراني

تمتد جذور التيار الليبرالي في إيران كما هو الحال بالنسبة للتيار اليساري إلى بدايات الاتصال الغربي بإيران، وتبلور بوصفه تياراً مؤثراً في الحياة السياسية الإيرانية خلال العصر القاجاري. وجديراً بالذكر هنا، إننا عندما نشير إلى التيار الليبرالي هنا فإننا لا نفصله عن التيار الوطني

---

(١) انظر: اسماعيل حسن زاده: احزاب چپ، در كتاب تحولات سياسى اجتماعى ايران، ص٢٢٧.

بمختلف اتجاهاته؛ فكثير من نقاط الالتقاء تجمع بين هذين المفكرين.(١)

لقد أفرز ظهور المؤسسات التعليمية الحديثة بعيداً عن المؤسسات التقليدية كالمؤسسة الدينية، طبقة جديدة من المفكرين والمثقفين شكلوا فيما بعد نخبة هذا التيار وارتكزت أيديولوجية فكرهم على أن الاستبداد الملكي يشكل عائقا أمام تحقيق الحرية والتعددية السياسية، وان الجمود الفكري الديني الذي يتبناه الخط التقليدي يشكل عقبة في طريق التفكير العقلي والعملي كما وجدوا في الدعوة إلى الدستور والتوجه الوطني السبيل لتحقيق المجتمع المتحضر الذي يتطلعون إليه.(٢)

يعد "ميرزا ملكم خان"(*) من أبرز مفكري هذا التيار فقد استطاع أثناء دراسته في الجامعات الفرنسية أن يطلع على المدارس الفكرية السائدة في فرنسا في ذلك الوقت. وعند عودته بدا ملكم خان بالتبشير لآرائه من خلال المحاضرات والندوات وقدم ملكم خان لناصر الدين شاه كتابا عرف بـ"التنظيمات" – الذي جاء على شاكلة الإصلاحات في الإمبراطورية العثمانية– حذر فيه الشاه من مغبة سقوط إيران في هاوية الاستعمار ما لم يُقدّم الشاه على إصلاح البنية السياسية والاجتماعية في إيران. فاقترح ملكم

---

(١) محسن مدير شانه جى: احزاب سياسى ايران يا مطالعة موردى نيروى سوم وجامعه سوسياليست، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، تهران، ١٣٧٥هـ.ش، ص٢٥.

(٢) انظر : يراوند ابراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ص ٧٩ .

(*) **ميرزا ملكم خان**: ولد عام ١٨٧٠م، وحينما سن العاشرة أرسله والده إلى باريس لاستكمال دراسته في أوروبا، والى جانب دراسته الفنية درس العلوم السياسية أيضاً. عاد إلى إيران عام ١٨٩٧م وعمل مترجماً في الحكومة إلى أن فتح دار الفنون أبوابها حتى التحق بالتدريس فيها. وبدأ خلالها ببث أفكاره الإصلاحية التي لاقت رواجاً بين رجال الدول، وهو الأمر الذي أدى إلى نفيه. وفي عام ١٩١١م أصبح وزير مفوض لإيران في لندن. توفي في سويسرا عام ١٩٤٧م.(لمزيد من المعلومات أنظر: مركز برسي اسناد تاريخ: جلال آل احمد بروايت اسناد ساواك،چاپ اول، تهران، ١٣٧٩هـ.ش، ص٤٣).

خان الفصل بين السلطات الثلاث وسن القوانين التي تساهم في تحقيق المساواة والحرية.

لقد تأثر ملكم خان بالديمقراطية الأوروبية والنموذج العثماني بشكل واضح، فربط تلك الديمقراطية بتشكيل مؤسسات ديمقراطية تكون قاعدة للانطلاق نحو الحداثة والديمقراطية فاستبدال النظام الإيراني الرجعي- على حد قوله- بحكومة حديثة وفعالة هو الحل لتقليل الهوة بين أوربا وإيران.(١) ووجد في الاستبداد «أعظم بلاء يصيب الحياة السياسة والسلطة، وان كل خطوة إصلاحية تستلزم تزامنها مع حكومة مبنية على القوانين».(٢)

لم تلق هذه المفاهيم الجديدة التي تناولها ملكم خان محط ترحيب لدى مراجع الشيعة التقليديون واعتبروا مفاهيم من قبيل "القانون" بدعة في الدين فانتهى بملكم خان المطاف بنفيه خارج إيران.(٣)

بعد عودته من الخارج تحول ملكم خان بعدما يئس من محاولة إقناع الشاه بالتغيير من ليبرالي مؤيد للملكية ومعارض لرجال الدين، إلى متحد مع المدرسة التجديدية في المؤسسة الدينية، ومؤيد لفكرة تجديد الفكر الإسلامي، وتطبيق الإصلاحات في إيران لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية. ولقد ظهرت رؤى وأفكار ملكم خان بوضوح في الجيل الذي عاصر ثورة التنباك(١٨٩١م) والثورة الدستورية(١٩٠٦م).(٤)

---

(١) فرزين وحدت : روياروى فكرى ايران با مدرنيت ، ص ٦٢ .

(٢) د. موسى غنى نژاد : تجدد طلبى وتوسعه در ايران معاصر ، چاپ دوم ، نشر مركز ، تهران، ١٣٨٢هـ.ش، ص ١٦ .

(٣) انظر : يراوند ابراهميان : خلفيات وعوامل الثورة الدستورية ، في كتاب ١٩٠٠ – ١٩٨٠م ، ص ٣٩ – حامد الگار : ميرزا ملكم خان ، شركت سهامى انتشارات ، تهران، ١٣٦٩هـ.ش، ص ١٠٥ .

(4) Malkum Khan : "Persian civilizatieon", contmporany Review, 59 (February1899) P.238-44.

نقلاً عن يراوند ابراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ص٨٧

تعد ثورة التنباك بالإضافة إلى كونها أول محك لتعامل المؤسسة الدينية مع المتغيرات السياسية والاقتصادية - من وجهة نظر المؤرخين الإيرانيين- تجليا للروح الوطنية الإيرانية التي سعت إلى القضاء على النفوذ الأجنبي السياسي والاقتصادي في إيران وتحقيق الاستقلالية الوطنية، ومن ثم تحولت الحركة الوطنية هذه، من الدعوة إلى إنهاء النفوذ الأجنبي في إيران، إلى مطالبة بتغيير بنية النظام السياسي في إيران وتغيير النظام الملكي المستبد إلى سلطة ذات توجهات ليبرالية تقدمية تحترم الشريعة الإسلامية.(١)

وعلى الرغم من أن مختلف التيارات قد استطاعت أن تحظى بنوع من الحرية بعد نجاح الثورة الدستورية؛ إلا أن هامش الحرية التي أفرزته الثورة الدستورية، لم يدم طويلا بسبب المتغيرات الدولية والداخلية من قبيل الحرب العالمية الأولى، وفشل الحركة الدستورية فيما بعد، وصعود رضا شاه لسدة الحكم، وما صاحب ذلك من جمود في الحياة السياسية في إيران بشكل عام. فلم تشهد تلك الفترة التي امتدت من تولي رضا شاه الملك حتى سقوطه عام١٩٤١م أي نوع من الحراك السياسي الملموس الأمر الذي يدفع بالقول أن تلك الفترة هي من فترات الجمود السياسي في إيران.

عاد التيار الليبرالي- الوطني من جديد إلى الساحة السياسية مع سقوط رضا شاه في ديسمبر عام١٩٤١م وتولي محمد رضا شاه الملك، حيث شهدت تلك المرحلة نوعاً من الانفتاح السياسي، ساعد في ظهور العديد من الأحزاب من مختلف التيارات وعاد التيار الليبرالي الوطني من جديد للمطالبة بإنهاء التدخل الأجنبي، ومحاربة الفساد داخل الأجهزة

(١) انظر : على كريمى : احزاب ملى ، در كتاب تحولات سياسى اجتماعى ايران، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

الحكومية، والمطالبة بفصل السلطات كما هو الحال في النظام الملكي الدستوري وفي النظام الجمهوري كذلك.[1]

ويمكن هنا تقسيم مراحل تطور التيار الليبرالي الوطني إلى المراحل التالية :

١) منذ بداية عام ١٩٤١م حتى انهيار الجبهة الوطنية الأولى ١٩٥٣م :

فكما سبقت الإشارة ساعد ذلك الانفتاح السياسي النسبي-الذي صاحب سقوط رضا شاه- عودة التيارات والأحزاب والتنظيمات السياسية الإيرانية من جديد. فشكل التيار الليبرالي الوطني جبهة واسعة ضمت الأحزاب الوطنية بزعامة محمد مصدق هدفت إلى حفظ الحقوق الوطنية وخاصة فيما يتعلق بتأميم النفط.[2] فجاء تشكيل الجبهة الوطنية الإيرانية نتيجة الحاجة إلى تنظيم يضم مختلف التنظيمات و الأحزاب الوطنية في جبهة واحدة حيث أثبتت التجارب - كما يرى نخبة هذا التيار- أن وجود التنظيمات والأحزاب تلعب دورا مؤثرا في الساحة السياسية، غير إن ذلك الدور منوط بوجود تنظيم موحد وقوي يزيد من فعالية وتأثير تلك التنظيمات. ومن ثم أعلن في١٩٤٩م تشكيل الجبهة الوطنية بوصفها جبهة تضم مختلف التنظيمات الليبرالية والوطنية بزعامة مصدق.[3] وقد ضمت الجبهة الوطنية كلا من التنظيمات والأحزاب التالية :

- حزب إيران بزعامة "اللهيار صالح" وقد تشكل من جمعية المهندسين الإيرانية عام ١٩٤٢م. ويعد حزب إيران أول حزب سياسي تشكل بعد

---

(١) انظر : على كريمى : احزاب ملى ، در كتاب تحولات سياسى اجتماعى ايران ، ص١٧٨ .
(٢) انظر : محسن مدير : احزاب سياسى ايران ، ص ٣٥ .
(٣) انظر : محمد على هاميون كاتوزيان : مصدق ومبارزه براى قدرت در ايران ، ترجمه فرزانه طاهرى ، جلد دوم، نشر مركز، تهران، ١٣٧٨ هـ.ش، ٣١٦ .

حزب توده اليساري وتركز برنامجه على التجديد والإصلاح واستقلال إيران.[1]

- حزب الشعب الإيراني[*]: أسسه في عام ١٩٤٧م كل من محسن پزشكي وحسينعلي صارم ومحمد رضا عاملي تهراني وجواد تقي زاده. وتبنى هذا الحزب الفكر الوطني الذي وجد فيه السبيل الوحيد لتحقيق الاستقلال. وانضم هذا الحزب بعد انقلاب ١٩٥٣م إلى جبهة المقاومة الوطنية.

- تنظيم فدائي الإسلام [**] بزعامة نواب صفوي ذي التوجهات الإسلامية الراديكالية.

- تنظيم المسلمون المجاهدون [***]بقيادة آية الله كاشاني الشخصية الدينية الرئيسية في الجبهة الوطنية.

وبذلك جمعت الجبهة الوطنية بين تيارين ذوي توجهين مختلفين، الأول التيار الديني، والآخر التيار الليبرالي. فذهب التيار الديني بقيادة كاشاني إلى ضرورة تفعيل دور الدين في السياسة، وعدم الفصل بينهما، وتأييد الاقتصاد الحر(البازار). أما التيار الليبرالي فكان يمثله المثقفون الليبراليون الذين تطلعوا لإنعاش الاقتصاد الإيراني بعيدا عن القوالب التقليدية فيه – أي البازار– ، واعتبروا الدين شأنا من الشئون الفردية الخاصة ولا يجب ربطه بالسياسة، وأن المثقفين ذوي الاختصاصات هم الأكفأ لتسلم مهام السلطة.[2] غير أن هذا التحالف بين هذين التيارين لم يدم

---

(١) غلا مرضا نجاتى : تاريخ سياسى بيست وپنج ساله ايران ، ص ١٤٩ .

(*) حزب ملت إيران .

(**) سازمان فدائيان إسلام.

(***) تجمع مسلمانان مجاهد.

(٢) انظر : جان فوران : تاريخ تحولات اجتماعى ايران ، ص ٤٢٥ – ٤٢٧ .

طويلا وهو ما أدى إلى انهيار الجبهة الوطنية الأولى ولعله يمكن إجمال الأسباب الكامنة وراء فشل ذلك التحالف في :

- تباين المرتكز الفكري والمصالح الذاتية بين التيارات داخل هذه الجبهة.
- انقلاب عام ١٩٥٣م وما أسفر عنه من محاكمة واعتقال العديد من قادة الجبهة وعلى رأسهم زعيم الجبهة محمد مصدق.[١]

٢) التيار الليبرالي الوطني منذ انقلاب عام ١٩٥٣م حتى تشكيل الجبهة الوطنية الثانية

عاد التيار الليبرالي الوطني بعد سلسلة الاعتقالات التي طالت زعماء الجبهة الوطنية الأولى بعد انقلاب ١٩٥٣م ليتبلور في تنظيم "جبهة المقاومة الوطنية" التي أعلنت استمرار مقاومتها ضد النظام. ويعد كل من آية الله رضا زنجاني وآية الله أبي الفضل زنجاني والمهندس مهدي بازرجان[*] وآية الله محمود طالقاني والدكتور آية الله سحابي أهم أعضاء هذه الجبهة والتي انضم إليها فيما بعد "حزب إيران" و "حزب الشعب" و"حزب الأمة الإيرانية" و "حزب كادحي الشعب الإيرانية". وأعلنت هذه

---

(١) محمد على همايون كاتوزيان : مصدق ومبارزه براى قدرت در ايران ، ص ٢٠٧.

(*) **مهدي بازرجان**: ولد عام ١٩٠٥م لأسرة متدينة، سافر إلى فرنسا بعد إكمال دراسته في إيران، أبدا إعجابه الشديد بالنظام البرلماني في فرنسا والتعايش الديمقراطي بين القوى السياسية هناك. تولى بعد عودته إدارة شركة النفط الوطنية الإيرانية. أسس مع كل من آية الله محمود طالقاني والدكتور سحابي حركة المقاومة الوطنية، كما كان عضوا في الجبهة الوطنية الثانية، وكذلك رمزا بارزا في حركة الحرية. تعرض للسجن مرات عدة في عهد الشاه، وبعد نجاح الثورة كلفه الخميني بتشكيل الحكومة المؤقتة ليصبح أول رئيس للوزراء بعد الثورة. قدم استقالته من ذلك المنصب بعد أن تعرض لضغوطات القوى الدينية والتي همشت دوره. يعتبر طالقاني من المؤيدين للديمقراطية الدينية دور الشعب في السلطة والرقابة عليها.(أنظر: روز شمار انقلاب اسلامي : جلد أول، چاپ أول، دفتر ادبيات انقلاب اسلامى، ١٣٧٧هـ.ش، ص ٢٤٤)

الجبهة سيرها على خطى مصدق والسعي لتحقيق أهدافه فجاءت أهداف هذه الجبهة كالتالي :

- استمرار الجبهة الوطنية والسعي لتحقيق الاستقلال التام لإيران.
- مقاومة كافة أنواع الاستعمار سواء الروسي أو الأمريكي أو غيره.
- مناهضة الفساد بكافة أنواعه في مؤسسات الدولة.(١)

لقد ساهم التحول في السياسة الخارجية لأمريكا تجاه دول العالم الثالث، والتوجه نحو تحقيق الحريات في تلك الدول في دفع التيار الليبرالي في إيران إلى استغلال ذلك التحول وتحقيق اكبر قدر من الفائدة عن طريق المشاركة السياسية الفاعلة الأمر الذي دفع بمختلف الأحزاب والتنظيمات الليبرالية – الوطنية إلى الإعلان عن ضرورة تشكيل جبهة وطنية تضم مختلف التنظيمات. وبذلك أعلن تشكيل الجبهة الوطنية الثانية عام ١٩٦١م ودعت إلى حرية المطبوعات وإقامة انتخابات حرة وإقرار حكومة القانون.(٢)

غير أن هذه الجبهة واجهت إشكاليات حالت دون استمرارها كما هو الحال بالنسبة للجبهة الوطنية الأولى من قبيل اختلاف رؤى الأحزاب داخل هذه الجبهة حول طريقة التعامل مع النظام وهو ما أدى في النهاية إلى الإعلان عن حل هذه الجبهة عام ١٩٦٥م.

تعد "حركة الحرية الإيرانية" أهم التنظيمات التي انفصلت عن الجبهة الوطنية الثانية وساهمت بدور فعال في الساحة السياسية ونجاح ثورة عام ١٩٧٩م. فقد تأسست عام ١٩٦١م على يد آية الله محمود طالقاني،

---

(١) انظر : نهضت آزادى ايران : اسناد نهضت مقاومت ملى ايران جلد پنجم، اسناد سازمانى ، تهران، ص ١٠- ١٢ .

(٢) انظر :غلامرضا نجاتى : تاريخ سياسى بيست وپنج ساله إيران، جلد اول ، ص ١٤.

وبازرجان، وعزت الله سحابي، وتمثلت أهم الأسباب وراء تأسيس هذه الحركة في الحاجة لخلق تنظيم سياسي يمازج بين الهوية الإسلامية وبين التطلعات الوطنية الديمقراطية، والقناعة بضرورة اتخاذ مواقف أكثر تشدداً تجاه نظام الشاه.

تولى بازرجان مهمة تدوين الفكر الأيديولوجي للحركة ومناظرة مؤيدي الملكية، والفكر اليساري الماركسي بالتنسيق مع آية الله طالقاني. فاستطاعت حركة الحرية أن تحقق لنفسها هوية خاصة بفضل تلك الشخصيتين ومنظرين آخرين كبار أمثال الدكتور علي شريعتي.(1)

جاءت أيديولوجية هذه الحركة واضحة في إعلانها الذي جاء فيه «نحن مسلمون إيرانيون مؤيدون للدستور والحياة النيابية وعلى خطى محمد مصدق، مسلمون لأننا لا نقبل بفصل عقيدتنا عن سياستنا، إيرانيون لأننا متمسكون بميراثنا الوطني محترمون له، مؤيدون للحياة النيابية لأننا نتطلع إلى حرية الفكر والبيان، وعلى خطى مصدق لأننا نطالب بالاستقلال الوطني»(2)

لقد سعت حركة الحرية الإيرانية إلى الجمع بين الفكر السياسي الشيعي وبين الفكر الليبرالي والاشتراكي عن طريق خلق أيديولوجية تجذب أصحاب الاتجاه الديني والمثقفين ذوي الثقافة الغربية.(3) فتركزت أهدافها

---

(1) لمزيد من المعلومات انظر : داود على بايائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت ؟ (ازبازرگان تاخاتمى) جلد اول ، چاپ اول ، انتشارات ، اميد فردا ، ١٣٨٢ هـ.ش، ص ٣٠٦ – ٣٠٧ .

(2) « ما مسلمانان ، ايرانى ، مشروطه خواه ومصدق هستيم : مسلمانيم زيرا نمى خواهيم اصول عقايدمان را از سياست خود جدا كنيم ، ايرانى هيستيم زيرا به ميراث ملى خود احترام مى گذاريم ، مشروطه خواه هستيم زيرا آزادى انديشه ، بيان واجتماعات را خواستاريم ، مصدق هستيم زيرا استقلال ملى مى خواهيم » (يراوند ابراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ص ٥٦٦) .

(3) يراوند ابراهميان : القوى السياسية في الثورة الإيرانية في كتاب إيران ١٩٠٠ – ١٩٨٠ ، ص ١٢٢ .

في حفظ الحقوق السياسية للشعب الإيراني، وسيادة القانون، ونشر الأسس الأخلاقية و السياسية المتماشية وفق أسس الدين الإسلاميين مع مراعاة المقتضيات السياسية والثقافية المعاصرة.(١)

٣) الجبهة الوطنية الثالثة (١٩٦٥م) :

أعلن تشكيل هذه الجبهة رسميا عام ١٩٦٥م وضمت كلا من حركة الحرية، وتجمع الاشتراكيين، وحزب الأمة الإيرانية، وحزب الشعب الإيراني. وما يميز هذه الجبهة عن سابقتيها إعلان الجبهة الوطنية الثالثة جبهة لا تقتصر على تيار أو فكر معين وإنما مفتوحة لسائر الأحزاب والجمعيات السياسية، والدينية، والطلابية، والتنظيمات السياسية، والحرفية والاتحادات المحلية، بما تحمله من برامج وأهداف خاصة وما يربطها جميعا داخل هذه الجبهة هو الهدف المشترك والمتمثل في حرية واستقلال إيران. غير انه لم يمضي سوى ثلاثة أسابيع على إعلان تشكيل هذه الجبهة حتى تم إلقاء القبض على قادة هذه الجبهة مثل خليل ملكي وبعض قادة تجمع الاشتراكيين وكذلك مهدي بازرجان، وداريوش فروهر زعيم حزب الشعب الإيراني ، وانهارت هذه الجبهة قبل أن تقوم بنشاط يذكر أو تقوم لها قائمة.(٢)

٤)الجبهة الوطنية الرابعة

ساعد المناخ السياسي المنفتح نسبيا عام ١٩٧٧م - الذي ترك مساحة للتيارات المعارضة للعودة من جديد لنشاطاتها السياسية- إلى ظهور الجبهة الوطنية الرابعة وضمت "تجمع اشتراكيي الجبهة الوطنية

(١) غلامرضا نجاتى : تاريخ سياسى بيست وپنج ساله ايران ، جلد دوم، ص١٦٥.
(٢) لمزيد من المعلومات انظر :كريمى : احزاب ملى ، در كتاب تحولات سياسى اجتماعى ايران ، ص١٩٣ .

الإيرانية "، وحزب إيران، وحزب الشعب الإيراني. و تشكلت اللجنة المركزية من بختياري وفروهر وسنجابي وغيرهم. وفي أحداث الثورة الإيرانية طالبت هذه الجبهة تطبيق دستور عام١٩٠٦م، والتغيير الشامل للنظام الملكي الاستبدادي إلى سلطة ونظام دستوري. ولكن الاتجاه العام الذي قاده آية الله الخميني قد دفع الجبهة الوطنية الرابعة إلى اعتبار النظام البهلوي فاقدا للمشروعية وأعلنت في بيانها :

- اعتبار نظام الشاه نظاما غير قانوني في ظل نقضه للقوانين الإسلامية وممارسته للظلم والفساد.
- لن تقبل الحركة الوطنية بأي نوع من الحكومات في ظل وجود نظام غير قانوني.
- لابد وان يتماشى النظام الوطني الإيراني مع الأسس الإسلامية والديمقراطية وهو ما يحدده الشعب بنفسه.(١)

لقد أحدث اختيار شاهبور بختيار رئيسا للوزراء قبل مغادرة محمد رضا بهلوي إيران نوعا من التباين وزعزعة المواقف السياسية المشتركة لهذه الجبهة تجاه النظام والسلطة. الأمر الذي دفع باللجنة المركزية اعتبار ما قام به بختيار نوعاً من الخيانة وعدم مراعاته لثوابت وقرارات هذه الجبهة الأمر الذي أدى إلى طرده من عضوية الجبهة، والتي واجهت بدورها بعد نجاح الثورة إشكاليات جديدة أفرزت واقعا سياسيا جديدا في إيران.

لاشك أن التيار الليبرالي- الوطني في إيران قد ساهم على مر الفترات السابقة، بدور فعال في إبراز دور الفكر الوطني وتنوير المجتمع الإيراني حول أهمية الحرية، وتحقيق الاستقلال بعيدا عن الدول الاستعمارية وتدخلها في شئون إيران الداخلية، وهو ما دفع بدوره لظهور واندلاع

---

(١) انظر : داود على بابائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت ؟ (ازبازرگان تاخاتمى) جلد دوم ، چاپ اول ، انتشارات ، اميد فردا ، ١٣٨٣هـ.ش، ص١٧٧.

الثورات في إيران مثل ثورة التنباك والثورة الدستورية وتأميم النفط. كما لعب هذا التيار وبلا شك دوراً كسائر التيارات والأحزاب الأخرى في نجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، والتي أفرزت فيما بعد قوالب سياسية جديدة دفعت سائر التيارات لطرح رؤاها وفكرها حول تلك المتغيرات وحول مستقبل إيران ونظامها السياسي وهو ما سيتضح في فصول الباب الثاني.



الباب الثانى

الفكر السياسى الإيرانى
منذ ثورة(١٩٧٩م)
وحتى عام ١٩٨٩م

تمهيد :

تتبعت الدراسة على مدار الباب الأول تطور الفكر السياسي الإيراني بدءاً من مرحلة ما قبل الغيبة، وصولاً إلى ما قبل ثورة عام ١٩٧٩م، مروراً بفترات ما بعد الغيبة وما تخللها من صعود وهبوط كلا الخطين الحاملين لراية الفكر السياسي الشيعي (التقليدي - التجديدي)، وتأثر هذا الفكر بالروافد الجديدة التي أفضت إلى أبعاد وأدوات حديثة داخل هذا الفكر لتبدأ بعد ذلك مرحلة ما بعد ثورة عام ١٩٧٩م حاملة معها أبعاداً جديدة في الفكر السياسي الإيراني.

بدأت مرحلة ما بعد الثورة تتجه إلى آفاق مختلفة عما كانت عليه قبل الثورة، فبعد نجاح الثورة وسقوط النظام البهلوي، انتفي السبب في تلك الوحدة التي شهدتها إيران بين معظم أطيافها وتياراتها الثورية والتي تناست تباين الرؤى الفكرية والأيديولوجية فيما بينها لتقف جميعها في سبيل تحقيق هدف واحد ألا وهو سقوط النظام البهلوي.(١)

وبعد نجاح الثورة وسقوط النظام، بدأت الانقسامات والتباينات في الظهور على السطح داخل تلك الجماعات الثورية ورؤيتها المستقبلية حول كيفية واتجاه وطبيعة التغيير الواجب إحداثه داخل النظام والمجتمع بشكل عام.

وبصورة عامة تبدأ مجموع التيارات السياسية المشاركة في ثورة ما التنافس على السلطة عارضة كل منها رؤى أيديولوجية ومطالب سياسية مختلفة، انطلاقاً من مرتكزاتها الفكرية. وخلال عرض كل تيار لبرنامجه السياسي وتصوراته لشكل وماهية النظام تنجح جماعة بعينها في الوصول إلى مركز السلطة وهي الجماعة التي تمتلك قدرة أكبر في تعبئة

---

(١) انظر : روجر اوين : الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط ، ترجمة عبد الوهاب علوب الطبعة الأولى ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٤ ، ص١٣٨ - ١٣٩ .

وكسب التأييد العسكري الأكثر فعالية. وتقوم هذه الجماعة ليس فقط بالدفاع عن مراكزها أمام أعداء الثورة فحسب؛ وإنما أمـــام الجماعـــات الثوريـــة الأخرى، فتلجأ إلى النهج الإلغائي الإقصائي في تعاملهـــا مـــع الجماعـــات السياسية الأخرى التي تطالب ببرامج أكثر راديكالية. ويأتي جناح اليـــسار في مقدمة الأجنحة التي يتم إلغاؤها من الساحة السياسية. وبعد الـــتخلص من هذا الجناح يعمد الجناح المسيطر إلى مناهـــضة أي توجهـــات جديـــدة خارج أطر فكره. ولتحقيق ذلك يقوم بتأسيس هياكل جديدة أو تقوية الهياكل المؤسسية الموجودة لكي تكون أداة لتحقيق وتفعيل توجهاته السياسية.(١)

يصدق هذا الأمر تماماً على الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م فقد بدأت التيارات السياسية في الالتفاف إلى منطلقاتها وأيديولوجياتها الفكرية بعـــد الثورة وأخذت تطرح رؤاها ونظرياتها حول مستقبل النظام، غير أن التيار الديني وإمساكه بزمام الأمور قد دفع إلى تهميش باقي التيـــارات الأخـــرى بدءاً من اليسار الماركسي وانتهاء بالتيار الليبرالي، وهكـــذا بـــرز التيـــار الديني بوصفه التيار المسيطر على زمام الأمور والسلطة في إيران.

ولعل أهم المجالات التي يمكن تتبع تطور الفكر السياسي الإيرانـــي فيها بعد الثورة وتجاذب مختلف التيارات حولها قد تمثلت فيما يلي :

- ماهية النظام السياسي بعد الثورة.
- المؤسسات الحكومية.
- نظرية ولاية الفقيه.
- هامش الحريات.
- موقف التيارات بعضها من بعض، وغيرها من المجالات التي ســـاهمت في ظهور حراك فكرى سياسي ساهم بدوره في طـــرح رؤى وأفكـــار تنوعت بتنوع الرافد الفكري والأيديولوجي لها.

يمكن ملاحظة أولى نقاط التباين بين مختلف التيارات في إيران (التيار الديني – التيار الليبرالي – التيار اليساري) بداية مع تسمية ثـــورة عـــام

(1) Jaroslav Krejci : Great Revolution Companeal : The search for altheory, Harverd, Press 1982 P.14-18,19.

١٩٧٩م هل هي ثورة إيرانية أم ثورة إسلامية؟. والمغزى هنا ليس هو المسمى، وإنما مضمون وماهية هذين المسميين، ففي حين يرتكز التيار الليبرالي والتيار اليساري على أيديولوجيات لا تتخذ من الإسلام منطلقاً فكرياً لها؛ فكان من الطبيعي أن ينادى هذان التياران بثورة عام ١٩٧٩م على أنها ثورة إيرانية رافضين في الوقت ذاته، توصيف التيار الديني لهذه الثورة بوصفها ثورة قائمة على البعد الديني فحسب. فما سعى إليه التيار الديني هو تأطير هذه الثورة وإرجاع الفضل في قيامها إلى الأيديولوجية الإسلامية التي أرتكز عليها في حشد الجماهير للإطاحة بالنظام السابق.

الحق أن التيار الديني بقيادة آية الله الخميني قد لعب دوراً أساسياً في الإطاحة بنظام الشاه، ولكن في المقابل، لا يمكن إنكار دور التيارين الآخرين في تلك الثورة. ولعل تبعات الثورة الدستورية قد ألقت بظلالها على ذلك التوجه عند التيار الديني وهذا ما ستتناوله الدراسة فيما بعد. ولا تجد الدراسة هنا مفراً من إعطاء التيار الديني المساحة الأكبر في تناول الفكر السياسي بعد الثورة، لأنه من جهة يُعد التيار الحاكم في إيران ولا يزال، ومن جهة أخرى فقد فشل التياران الليبرالي واليساري في تحقيق الاستمرارية(*). والحق أن هناك «اختلافاً بين من قام بالثورة عمن قام بتأسيس الجمهورية الإسلامية، حيث نجحت الأولى في إطار تحالف أوسع ممن قاموا بتأسيس هياكل نظام الحكم بعد ذلك، أي أن الشكل الذي اتخذته الجمهورية الإسلامية ما بعد الثورة إنما هو تعبير عن منظومة القوة في العلاقات داخل النخبة».[١]

(*) من الجدير هنا أيضاً الإشارة إلى الفكر لمؤيد للملكية وعودة الشاه، غير أن هذا الفكر لم يجد أرضية له بعد رحيل الشاه وبالتالي تحول مؤيدوا هذا الفكر إلى معارضة في المنفى.

(١) باكينام رشاد الشرقاوي : الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية ، رسالة ماجستير (غير منشورة) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص١٧٥ .



الفصل الأول

الرؤى السياسية لمختلف التيارات الإيرانية بعد الثورة

الفصل الأول
الرؤى السياسية لمختلف التيارات الإيرانية بعد الثورة

بدأت التيارات السياسية في إيران بعد الثورة تضع أجندتها السياسية وتصورها للنظام القادم بعد انهيار النظام الملكي في إيران مستعينة في ذلك بقواعدها الفكرية وبنائها الأيديولوجي فوضع كل تيار تصوره للنظام القادم من منطلق تلك القواعد الفكرية. وسوف تطرح الدارسة هنا رؤى هذه التيارات تجاه الإشكاليات والقضايا المطروحة في ذلك الوقت كلا على حده.

١- التيار الديني :

يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا التيار من خلال الرؤى الفكرية لآية الله الخميني بصفة خاصة إلى جانب بعض نخب التيار الديني والتي أبدت تباين في رؤاها حول تطبيق النظرية السياسية لولاية الفقيه، إلا أنها أجمعت على ضرورة إنهاء النظام الملكي في إيران وإحلاله بنظام جمهوري بديلاً عنه.[١] وسوف تتناول الدراسة هنا فكر آية الله الخميني تجاه مختلف القضايا مثل شكل الحكومة، والدستور، والمشاركة الشعبية، وغيرها بوصفه فكراً لعب دورا أساسياً في ماهية النظام بعد الثورة.

ماهية السلطة :

بعد أن انتهي آية الله الخميني من التأكيد على أهمية السلطة وضرورة وجود حكومة ونظام في عصر الغيبة تكون امتدادا لحكومة

---

(١) جان دى استمبل : دورن انقلاب ايران ، ترجمة : د. منوجهر شجاعى ، چاپ دوم مؤسسه خدمات فرهنگي رسا، تهران، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٢٧٧

الرسول ﷺ والإمام الغائب من بعده –وهذا ما تم تناوله في الباب الأول– انتقل آية الله الخميني ليطرح بعد ذلك شكل تلك الحكومة والصورة التي سيأتي عليها هذا النظام، وذلك لأن تشكيل الحكومة وتأسيس الجهاز التنفيذي والإداري –من وجهة نظر آية الله الخميني– هو جزء من "الولاية" مثلما أن النضال والسعي لتحقيق ذلك هو جزء من الاعتقاد بالولاية. ولذا فتشكيل الحكومة الإسلامية يعد من مستلزمات الاعتقاد بالولاية.(١)

بداية تلاحظ الدراسة وجود علاقة طردية بين تطور الفكر السياسي لدى آية الله الخميني وتحديداً نظرية ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، وبين تطور الأحداث وتنامي قوة التيار الديني في مواجهة النظام. فقد سعى آية الله الخميني في البداية إلى إصلاح النظام الملكي عن طريق مطالبته بتفعيل دور العلماء كما جاء في دستور عام ١٩٠٦م حيث يقول «ما ضير أن يكون من بين ممثلي المجلس المعينين من قبل الشاه عدد من المجتهدين العدول؟ أليس الأفضل أن يضم مجلسنا نواباً من هذه الفئة بين صفوفه؟».(٢) وفي موضع آخر يقول آية الله الخميني «إننا لا ندعي أن الحكومة يجب أن تكون حكومة الفقيه، إنما لابد وأن تكون قائمة على القانون الإلهي الذي يكفل إصلاح الدولة والشعب ولا يمكن أن يتحقق ذلك بدون رقابة الفقهاء مثلما هو الحال في الحكومة النيابية (المشروطة) التي صادقت على هذا الأمر».(٣)

---

(١) كاظم قاضي زاده : الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني . www.alwelayah.net

(٢) المرجع السابق .

(٣) «ما نمى گويم حكومت بايد با فقيه باشد ، بلكه مى گوييم حكومت بايد با قانون خدايى كه صلاح كشور ومردم است اداره شود واين "بى نظارت روحانى" صورت نمى گيرد ، چنانچه دولت مشروطه نيز اين امر را تصويب وتصديق كرد» (امام خمينى ، كشف الاسرار ، بى تا ، قم ، ص٢٢٢، نقلاً عن محسن كديور : حكومت ولايى "انديشه سياسي در اسلام" ، ص١٤٢).

إذاً لم يكن آية الله الخميني مناهضاً للنظام الملكي في البداية؛ وإنما سعى لتفعيل دور الفقهاء في ذلك النظام، ولكن مع تطور الأحداث لصالح التيار الديني، بدأ آية الله الخميني في الحديث عن نظام جديد غير النظام الملكي وهو "نظام الحكومة الإسلامية" وهو ما انعكس بطبيعة الحال على نظرته تجاه النظام الملكي فرأى أن «الإسلام يعارض مجمل فكرة الملكية من الأساس، وأن أي فرد يتتبع النهج الذي سلكه الرسول ﷺ في بناء حكومة الإسلام، يتبين له أن الإسلام جاء ليقضي على قصور الاستبداد هذه، ولذا فإن النظام الملكي هو واحد من أكثر الظواهر مدعاة للعار والخزي».(١)

ومن الجدير هنا، عقد مقارنة بين نظرة المؤسسة الدينية للنظام الجمهوري ما بين تأييد ورفض عندما دعا إلى ذلك رضا شاه عام ١٩٢٨م وبعد ثورة عام ١٩٧٩م. فعندما ألمح رضا بهلوي إلى فكرة الجمهورية بعد سقوط الدولة القاجارية، وقفت المؤسسة الدينية في إيران معارضة لتلك الفكرة وألقته وابلاً من الانتقادات عليها وهو ما حال دون تحقيق ذلك. ولعل الأسباب الكامنة وراء رفض المؤسسة الدينية للنظام الجمهوري في ذلك الوقت كما تراها الدراسة هي :

- ظهور الفكرة خارج دائرة المؤسسة الدينية.
- خشية المؤسسة الدينية من عواقب تغير النظام وانعكاسه على إيران.
- تأثر رضا بهلوي القوى بكمال أتاتورك، وخوف المؤسسة الدينية من أن ينتهج رضا بهلوي ما سار عليه أتاتورك عندما حول تركيا إلى دولة علمانية، وبالتالي تتحول إيران إلى العلمانية وانعكاس ذلك سلباً على المؤسسة الدينية في إيران ودورها الحيوي فيها.

---

(1) Ruhollah Khomeini : Islam and Revolution : Writing and Declarations of Imam Khomeini, Translated and annotated by Hamid Alger (Berkeley, CA : Mizan Press, 1981), P. 208.

ويتضح هنا أن العلة وراء رفض النظام الجمهوري في ذلك الوقت، لم يكن سببه ماهية ذلك النظام بقدر رفض من دعا إلى تلك الفكرة وما تحمله من دوافع ستؤثر على مكانة المؤسسة الدينية في إيران. وما يؤكد على ذلك تحول نظرتها تجاه تلك الأطروحة بعد ظهورها من عباءة تلك المؤسسة ممثلة في آية الله الخميني بعد انتفاء الأسباب الكامنة وراء مناهضة الجمهورية. ورغم أن هناك أصوات في المؤسسة الدينية (آية الله شريعتمداري) قد رفضت قبل الثورة الإطاحة بالنظام الملكي إلا إنها سلمت بعد ذلك.

طوع آية الله الخميني نظام الجمهورية ليتماشى مع الأيديولوجية الإسلامية، حيث كانت لهذه الأيديولوجية أثرها الواضح في رؤيته للنظام البديل للنظام الملكي. فقرن النظام الجمهوري بالإسلام، ولذا كان النظام الذي سعى إليه آية الله الخميني دون سواه هو نظام الجمهورية الإسلامية، حيث قال:«إن قوانين الإسلام في ماهيتها وطبيعتها شُرعت لتأسيس الدولة وإدارة المجتمع سياسياً واقتصادياً وثقافياً».(١)

لقد ظهرت من كتابات وتصريحات آية الله الخميني نظرته إلى الفكر الإسلامي بوصفه منهجاً متكاملاً قادراً على تأسيس حكومة عصرية وفق الأحكام الإلهية فـ«كل من يُلقي نظرة ولو عابرة على أحكام الإسلام وشموليتها في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، سيرى أن الإسلام ليس مقتصراً على الأحكام العبادية والأخلاقية فحسب، بل جاء هذا الدين ليقيم الحكومة العادلة».(٢)

لقد أراد آية الله الخميني بوصف ممثلاً للخط التجديدي العقلاني الوصول إلى ذروة ما كان يسعى إليه هذا التيار وهو الحكومة الإسلامية

---

(١) امام خمينى : كشف الاسرار ، ص ٦٥ .

(٢) امام خمينى : ولايت فقيه (حكومت اسلامى) ، ص ٢٣ .

ومعارضة من ينادى بفصل الدين عن السياسة فـ«الإسلام ديـن الـسياسة، وهذا أمر واضح لكل من له أدنى تدبر في أحكام الإسلام. وعليه فكـل مـن يعتقد بأنه لا علاقة للدين بالسياسة فهو لم يفهم "الدين الإسلامي" ولم يعرف السياسة...إن الإسلام في حد ذاته دين سياسة وحكومة معا، والحكومة تعد من الأمور التنفيذية التي سُنت للحكم وإقامة العدل في المجتمع من خـلال الأحكام الإسلامية».(١)

إن توجهات آية الله الخميني الواضحة لمرتكز "الإسلامية" إن دلت، فإنما تدل على المرتكز الفكري القائمة عليه أطروحته من جهة، ومن جهة أخرى اعتباره لكل نظام غير ديني إنما هو نظام ديكتاتوري سواء كانت تلك الأنظمة دستورية، أو اشتراكية، أو ديمقراطية، فهي جميعهـا مـن صـنع الإنسان. ولهذا فكل ما دون الحكم الإلهي يندرج تحت النظم الديكتاتورية.(٢) وهذا ما جعل آية الله الخميني يرفض اقتراح تقدمت به القـوى الليبراليـة على أن يكون الاستفتاء ما بين نظام الجمهورية الإسلامية أو الجمهوريـة الإسلامية الديمقراطية. لأن الجمهورية الإسلامية –من وجهة نظره– هـي النظام الشرعي الوحيد بحكم كونها حكومة إلهية. وفي هذا السياق يقول آية الله الخميني «لقد فجرنا الثورة من أجل الإسلام لا من أجـل القوميـة، أو الديمقراطية، وراح شهداؤنا فداء للإسلام ولا لشيء غيره».(٣)

ومما قاله الخميني في معرض رده على ذلك الاقتراح «إنني أؤيـد الجمهورية الإسلامية لا الجمهورية الديمقراطية والتي تأتى علـى شـاكلة

---

(١) بيانات امام خمينى پيدامون ابعاد سياسي عبادى اسـلام ، صـحيفه نـور ، جلـد سوم١٣٥٧/٨/٢١هـ.ش ، ص ١٢١ .

(2) Arjomanal Sald Amin : The Turban for the Grown, The Islamic Revolution in Iran, Oxford University Press, New York, Oxford, 1988, P.136.

(٣) سبهر ذبيح : قصة الثورة الإيرانية (سرد محايد ليوميات الثورة الإيرانية) ، ترجمة عبد الوهاب علوب ، الطبعة الأولى ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٤م، ص١٢٥.

الغرب».[1] ويعلل "مرتضى مطهري" رفض آية الله الخميني إضافة لفظ الديمقراطية بالجمهورية الإسلامية قائلاً:«إن مفاهيم من الحرية والديمقراطية مفاهيم موجودة في الإسلام مع فارق النظرة الإسلامية عن النظرة الغربية لمثل هذه المفاهيم. ومن هنا فإن إضافة لفظ "الديمقراطية" إلى الجمهورية الإسلامية هو حشو زائد، فنظام " الجمهورية الإسلامية الديمقراطية " يوحى إلى أن هذا النظام يستند إلى ركنين: الإسلام، والديمقراطية، وهذه الازدواجية قد توهم أن الحريات الفردية والديمقراطية التي سينالها الشعب في ظل الجمهورية الإسلامية، منبثقة من الصفة الديمقراطية لها لا من الصفة الإسلامية. ونؤكد هنا على : ١- أن الصفة الإسلامية تنطوي على الحريات الفردية والديمقراطية. ٢- الحريات الديمقراطية بمفاهيمها الغربية تختلف اختلافاً جذرياً عن مفاهيم الحريات الإسلامية، وهذا الاختلاف لا يمكن تجاهله في بناء مجتمعنا الإسلامي».[2]

لا شك أن ما تعرض له التيار الديني-من وجهة نظر الدراسة- من تهميش في الحياة الدستورية عام ١٩٠٦م من قبل التيارين الليبرالي واليساري، ومحاولة النظام البهلوي بعد ذلك إضعاف المؤسسة الدينية؛ قد ألقى بظلاله على موقف التيار الديني بشكل عام بعد الثورة، فحاول جاهداً الاستفادة من سلبيات الماضي. ولذا فيمكن القول هنا أن إصرار آية الله الخميني على الجمهورية الإسلامية، لم يكن مرده بالدرجة الأولى رفضه للديمقراطية – والتي كان من الممكن تطويعها بما تتماشى والتوجهات الإسلامية- بقدر ما كان تفادياً للأخطاء السابقة، وتفويت الفرصة على التيارات الأخرى، و تغليب أيديولوجية هذا التيار، والسيطرة على زمام

---

(١) داود على بابائى : بيست وپنج ساله در ايران چه گذشت ؟ (از بازرگان تا خاتمى) جلد اول ، ص١٧٧.

(٢) مرتضى مطهرى : لقاء مع التلفزيون الإيراني قبل إعلان الجمهورية الإسلامية . www.alwelayah.net

الأمور. فأصبح نظام الجمهورية الإسلامية هو النظام البديل للنظام الملكي في إيران. وقام التيار الديني بتأطير هذا النظام وفق أسسه الفكرية ليأتي مغايراً للأنظمة الأخرى.

المشاركة الشعبية

فيما يتعلق بدور الشعب والمشاركة الشعبية في الجمهورية الإسلامية يلاحظ وجود تباين -من وجهة نظر التيارات الأخرى- في رؤى آية الله الخميني حول دور الشعب في الجمهورية الإسلامية. فتارة يرى آية الله الخميني أن دور الشعب هو أمر غالب على ما سواه؛ فعندما توسط بابا الفاتيكان للإفراج عن الرهائن الأمريكيين أجابه الخميني «على السيد البابا أن يعرف أن القضية ليست بتلك الصورة التي أستطيع أنا كشخص حلها، نحن لا نفكر في أن نفرض أمراً على شعبنا لأن الإسلام لن يجيز لنا العمل بأسلوب ديكتاتوري. نحن نسلم برأي الشعب وأي رأي يرتئيه سوف نعمل به، فليس من حقنا أن نفرض أمراً على المسلمين».(١) وتارة أخرى لا يكون للشعب أي دور في النظام السياسي؛ فحول دور الشعب في تعيين الحاكم يقول «الشعب لا يتدخل في تعيين وعزل الحاكم، فهو معين من قبل الله وليس منتخبا من قبل الشعب».(٢) كما يرى أن «الاستفتاء العام والاقتراع الوطني لا قيمة لهما في مقابل الإسلام».(٣) ويشير في سياق آخر أن الحكومة الإسلامية هي «حكومة دينية لا تخضع لسلطان الأئمة، بل إن مثل الأمة كمثل الوصي مع الأطفال».(٤) ثم يعود الخميني مرة أخرى ليؤكد أن الجمهورية الإسلامية هي سلطة قائمة على رأي الشعب فـ«الصورة

---

(١) كاظم قاضي زاده : الحكومة الإسلامية في فكر الأمام الخميني . www.alwelayah.net
(٢) امام خمينى : صحيفة نور ، جلد دوم ، ١٣٥٨/٨/٢١ هـ . ش ، ص ٣٢٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٢٤ .
(٤) محمد عمارة : الفكر القائد للثورة الإيرانية ، دار ثابت ، ١٩٨٢م ، ص ٣٤ .

النهائية للحكومة بالنظر إلى الظروف والمقتضيات الحالية للمجتمع هي ما سيحددها الشعب بنفسه».(1)

الحقيقة أن دور الشعب ومشاركته في السلطة عند الخميني يأتي – كما تراه الدراسة – تحت رؤيته وفلسفته الخاصة والقائمة على متركزين هما : ١- المعايير الإسلامية. ٢- المعارضة.

فإعطاء الشعب مساحة من المشاركة في كل ما يتصل بالسلطة، لابد وأن تكون وفق معايير وضوابط يؤطرها الفكر الإسلامي والتي جاءت هنا وفق الرؤية والتأويل الخاص عند الخميني، والتي أصبحت فيما بعد قوالب ومعايير ثابتة سار عليها التيار الديني الحاكم فيما بعد.

كما كان لرؤية الخميني الخاصة فيما يتعلق بالمعارضة، أثر كبير على عملية المشاركة الشعبية أدت تلك الرؤية إلى وضع عدد من التنظيمات الإيرانية في خانة الفئة المعارضة، والمناوئة للجمهورية الإسلامية. فاستطاع الخميني أن يوجه المشاركة الشعبية في اتجاه الجمهورية الإسلامية عن طريق تجييشه للمشاعر الدينية، فعندما تم تنظيم استفتاء على النظام السياسي بديلاً للنظام الملكي رفض الخميني أي نظام سوى نظام الجمهورية الإسلامية ورفع شعار " كل صوت بلا ، هو صوت ضد الإسلام".(2) وفي فترة انتخابات مجلس الشورى في دورته الأولى بعد الثورة(٨٠-١٩٨٤م)، وجه الخميني رسالة إلى الشعب يقول فيها «أوصي

---

(١) « شكل نهايى حكومت با توجه به شرايط ومقتضيات كنونى جامعهٔ ما، توسط خود مردم تعين خواهد شد » (امام خمينى : صحيفه نور ، جلد دوم ، مصاحبه با گاردين ، ١٣٥٧/٨/١٠هـ.ش، ص٢٦٠).

(٢) انظر: د. نيفين عبد المنعم مسعد : صنع القرار في ايران والعلاقات العربية – الإيرانية ، الطبعة الأولى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠١ ، ص٦٧ .

بانتخابات النواب المؤمنين الحق، والمعتقدين بأحكام الإسلام وبضرورة تنفيذ الأحكام الإسلامية، والمعارضين للمدارس الفكرية المنحرفة، والمؤمنين بالجمهورية الإسلامية».[1]

ولذا فعند القول أن الحكومة الإسلامية التي ينشدها الخميني هي «حكومة تلقى استحسان الشعب ومتماشية مع القانون الإلهي»[2] فإن ذلك يعنى التأويل الخاص للخط العقلاني في المذهب الشيعي - متمثلاً في ذلك الوقت بآية الله الخميني- فيما يتعلق بهذه الحكومة والذي يأتي على خلاف ما هو قائم في أيديولوجية التيارين الآخرين (الليبرالي واليساري).

الدستور :

لما كانت السلطة في المفهوم الشيعي هي سلطة إلهية؛ فكان من الطبيعي أن يكون القانون الإلهي عند الخميني هو المشرع الوحيد في الحكومة الإسلامية، وبالتالي يأتي دستور هذه الحكومة في قالب القوانين الإلهية. فوجد الخميني في أطروحته هذه، الصورة الحقيقية لمفهوم الحكومة فـ«الحكومة الإسلامية ليست مستبدة ولا مطلقة، وإنما دستورية. وليست دستورية بالمعنى المتعارف عليه، أي تأتي فيها القوانين بناء على أهواء أشخاص أو الأغلبية. إن الحكومة الدستورية هي الحكومة المقيدة في عملها وإدارتها بمجموعة من الشروط يؤطرها القرآن وسنة الرسولﷺ...ولذا فالحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على

---

(١) « كسانى را انتخاب كنند كه صد در صد مسلمان ومعتقد به احكام اسلام ومعتقد به اجراى احكام اسلام ومخالف مكتب هاى انحرافى ومعتقد به جمهورى اسلامى باشد» (داود على بابائى : بيس وپنج سال در ايران چه گذشت ؟ ، جلد دوم ، ص٢٢٨).

(٢) امام خمينى : ولايت فقيه (حكومت اسلامى) ، ص ١٢- ١٣ .

الشعب، وهذا هو جل الفرق بين الحكومة الإسلامية وبين الحكومة الدستورية والجمهورية».[1]

وانطلاقاً من ذلك شدد الخميني على أن السياسات المستقبلية للحكومة سوف «تسير وفق تنفيذ القوانين الإسلامية، وتحقيق العدالة، ومراعاة الشريعة الإسلامية في تنفيذ الأحكام».[2] إن نظام الجمهورية الإسلامية في فكر الخميني هو «كسائر الأنظمة الجمهورية الأخرى، ولكن ما يميز نظام الجمهورية الإسلامية؛ هو أنه نظام قائم على القانون الإلهي».[3]

أما فيما يتعلق بحاجة الجمهورية الإسلامية إلى الاقتباس من الأنظمة السياسية الأخرى؛ يرد الخميني على ذلك بقوله: «كونوا على اطمئنان أن كل ما هو صلاح للمجتمع من بسط للعدالة، ورفع أيدي الظلمة، وتأمين الاستقلال والحرية، والنشاطات الاقتصادية وتوزيع الثروة، تجدونه في الإسلام بصورة منطقية قابلة للتطبيق والتجسيد العملي، ولا يحتاج إلى تأويل خارجي».[4] لقد أراد الخميني بذلك، قطع الطريق أمام التيارات السياسية الأخرى، وسعيها لطرح أجندتها حول الدستور بعد الثورة، وسعى

(١) « حكومت اسلامى نه استبدادى است ونه مطلقه ، بلكه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنى متعارف فعلى آن كه تصويب قوانين تابع آراى اشخاص واكثريت باشد. مشروطه از اين جهت كه حكومت كنندگان در اجرا واداره مقيد به يك مجموعه شرط هستند كه در قرآن كريم وسنت رسول اكرم ﷺ معين گشته است...از اين جهت حكومت اسلامى حكومت قانون الهى بر مردم است. فرق اساس حكومت اسلامى با حكومت هاى مشروطهٔ سلطنتى وجمهورى در همين است» (امام خمينى : ولايت فقيه "حكومت اسلامى" ، ص٥٣-٥٤).
(٢) امام خمينى ولايت فقيه (حكومت اسلامى) ، ص ٥٥ .
(٣) احمد جهان بزرگى : انديشه سياسي امام خمينى ، چاپ دوم ، مؤسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر ، تهران ، ١٣٨١هـ.ش، ص٨٣.
(٤) كاظم قاضى زاده : الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني . www.alwelayah.net

لفرض الأيديولوجية الإسلامية بوصفها المرتكز الوحيد الذي يُستمد منه التشريع. إن سلطة التشريع تنحصر في الله عز وجل وليس لأحد أيا كان أن يشرع فـ«الله صاحب القرار في الحكومة والولاية، ويعود له كل ما تشمله الحكومة من قوانين وقرارات».(١) ويتضح مما سبق أن الحكومة الإسلامية في فكر الخميني «تكتسب معنىً خاصاً ، فإذا كان محك الدستورية في النظم القائمة هو التقيد بالنصوص الوضعية -التي قد تكون لها روافدها الدينية أحياناً-؛ فإن محك الدستورية في النظام الإسلامي هو التقييد المطلق بالأوامر الإلهية والسنة النبوية (وأحاديث الأئمة الشيعة). فالبرلمان في الحكومة الإسلامية، يُحول شرع الله تعالى إلى قواعد وإجراءات وقوانين قابلة للتطبيق، ولا يشرع بنفسه فلا مشرع غير الله سبحانه وتعالى».(٢) وإذا كان الخميني يسعى إلى تطبيق فكره السياسي الديني في جملة القوانين والدستور الذي وجد أنه لابد وأن يكون وفق القوانين الإلهية؛ فإنه يرفض على الجانب الآخر أي قوانين لا تتماشى مع هذا الفكر. والحقيقة أن هذا الأمر -من وجهة نظر الدراسة- لم يكن وليد اللحظة وإنما يمكننا القول أنه أمر مدروس حيث لم يكن الخميني بمنأى عن الخلفيات التاريخية التي همش فيها التيار الديني سواء كان ذلك فترة الحياة الدستورية أو فترة مصدق .

النخبة

يُلقي الخميني على عاتق الفقهاء مهمة التصدي للحكومة الإسلامية انطلاقاً من أنهم «نواب الإمام في عصر الغيبة، وهم من يتولون الفتوى

---

(١) امام خمينى : المكاسب المحرمه ، جلد دوم ، مطبعه مهر ، قم ، ١٣٨١ هـ.ش ، ص ١٦٠ ، نقلاً عن جميله كديور : تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران ، ص٣٦٤ .

(٢) د. نيفين عبد المنعم مسعد : صنع القرار في إيران والعلاقات العربية – الإيرانية ، ص٥٤.

والقضاء و ينوبون عنه في تنفيذ السياسات ومختلف شئون الولاية».[1]

لقد وجد الخميني في تولي الفقهاء للسلطة، رادعاً لأي خطأ أو تجاوزات في الدستور، فهؤلاء الفقهاء الجامعون للشرائط، هم نخبة وطليعة الحكومة الإسلامية. ولم ينكر الخميني حاجة هذه الحكومة إلى الخبراء والفنيين و التكنوقراط، غير أن دورهم يأتي بعد سلطة الفقهاء ذلك لأنه وبناء على فكر الخميني السياسي القائم على المرتكز الشيعي فإن «الشئون السياسية وتولى زمامها هي من صلاحيات الإمام المعصوم ومن يعينهم بنفسه، أما في عصر الغيبة، فإن الفقهاء الجامعين لشروط الإفتاء والقضاء، هم الذين يحلون محل الإمام المعصوم في تسيير الأمور».[2]

لقد جسد الخميني دور الفقهاء والولي الفقيه في الحكومة الإسلامية ونظرية ولاية الفقيه التي أصبحت لب النظام الإيراني بعد الثورة، وانتقلت مع الخميني إلى الجانب العملي بعد أن ظلت في الماضي حبيسة الجانب النظري.

ولاية الفقيه

أراد التيار الديني وتحديداً الخط العقلاني أن يكون للمذهب الشيعي دور أساسي في الدستور وأن يستمد هذا الدستور وكافة المؤسسات الحكومية مشروعيتها من ولاية الفقيه لأن «للولي الفقيه كل ما كان لرسول الله ﷺ والأئمة من بعده، ولا يلزم من ذلك أن تكون منزلتهم بمنزلة الأنبياء والأئمة، فالفضائل المعنوية أمر لا يشاركهم فيه أحد. فالخلافة تأخذ منحيين، أحدهما الإلهية التكوينية وهي لخاصة الله من أوليائه كالأنبياء

(١) امام خمينى : تحرير الوسيلة ، مطبعة الآداب ، النجف ، ١٣٨٠ هـ.ش ، ص٣٩٢ نقلا عن جميله كديور : تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران ، ص٣٩٢.

(٢) داود على يابائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت ؟، جلد اول ، ص٢٥٣- كاظم قاضى زاده : الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني. www.alwelayah.net

والمرسلين والأئمة، وثانيهما المعنى الاعتباري الجعلي، كجعل رسول الله ﷺ أمير المؤمنين علي بن أبى طالب (كرم الله وجهه) خليفة أو انتخاب أحد ما للخلافة».[1] فليس هناك فرق – من وجهة نظر الخميني – بين حكومة الرسول ﷺ والأئمة وبين حكومة الفقهاء فـ« ذلك الاعتقاد الذي يرى أن صلاحيات حكومة الرسول ﷺ كانت أكبر من صلاحيات حكومة سيدنا علي أو أن صلاحيات حكومة سيدنا علي أكثر من صلاحيات حكومة الولي الفقيه هو اعتقاد باطل وغير صحيح. فلا يجب أن يعتقد البعض أن منزلة الفقهاء تعادل منزلة الرسول ﷺ والأئمة الكرام، لأن جوهر الموضوع هنا التساوي في الوظيفة وليس في المنزلة».[2]

لقد جاءت نظرية ولاية الفقيه كما قدمها الخميني لتجعل للفقيه مرتبة عليا لا تندرج في سلم المناصب الحكومية المتعارف عليها، بل يخرج الفقيه من النطاق البيروقراطي، ويأخذ صفة المشرف والضابط لتدابير السلطة، وهو ما ظهر واضحاً بعد الثورة. يقول الخميني في هذا السياق «إننا حينما نقول ولاية الفقيه؛ فإننا لا نرمي إلى أن يكون الفقيه رئيساً أو وزيراً أو قائداً عسكرياً، إنما نهدف إلى أن يكون الفقيه بوصفه مشرفاً ومراقباً على القوى التشريعية والتنفيذية تحت إطار الدين الإسلامي».[3] فالولي الفقيه الحائز على الصلاحيات المطلقة له ما لولاية النبي والأئمة فإذا «نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمر المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة ما كان يملكه الرسول ﷺ».[4]

---

(١) عباس نيكزاد : ولاية الفقيه بين الإطلاق والتقييد . www.alwelayah.net
(٢) امام خمينى : ولايت فقيه (حكومت اسلامى) ، ص ٦٣- ٦٤ .
(٣) امام خمينى : كشف الأسرار ، ص ٢٠٢ .
(٤) امام خمينى : ولايت فقيه (حكومت اسلامى) ، ص ٤٩ .

لقد استعان الخميني بنظرية ولاية الفقيه في سعيه إلى إثبات مشروعية الحكومة الإسلامية، والتي لا يمكن أن تكون كذلك إلا بوجود تفويض من الإمام الغائب. فعندما يتحدث الفكر السياسي عن مشروعية نظام ما فإنه يسعى في ذلك إلى سمة خاصة من سمات النظام الحكومي يجعلها حكومة سليمة ويرى الناس في طاعتها فرضاً وواجباً. وحول ضرورة وجود ولاية الفقيه في النظام يقول الخميني «إذا لم يكن وجود لولاية الفقيه فهذا يعنى الطاغوت، إذا لم يُعين رئيس الجمهورية من قبل الفقيه، إذا لم يكن بأمر الله فهو غير مشروع، وإذا ما افتقر للمشروعية فهو طاغوت ولا يزول إلا بتنصيب الحاكم بأمر من الله [الولي الفقيه]».[1]

لقد استطاع الخميني نقل الفكر السياسي الشيعي إلى أعلى مرتبة ليصل إلى تحقيق الحكومة الإسلامية بقيادة ولاية الفقيه، و «أصبحت ولاية الفقيه المطلقة عند الخميني -التي تنسخ ما قبلها من أطروحات سلطانية- ذروة الفكر السياسي الشيعي المعاصر. وهكذا يؤسس الخميني لموقع الفقيه كأعلى قمة في الهرم السياسي الذي يرقى إلى رتبة الإمام في عصر الغيبة».[2]

لقد أصبحت هذه النظرية فيما بعد الإشكالية المحورية التي دارت حولها مختلف الرؤى والدراسات من داخل التيار الديني والتيارات الأخرى، وسوف تتناول الدراسة فيما بعد أثر هذه النظرية على الفكر السياسي الإيراني بشكل عام من خلال الممارسة السياسية ومحاولة تطويع التيار الديني للمؤسسات السياسية بما تتماشى وتأصيل هذه النظرية.

---

(١) كاظم زاده : الحكومة الإسلامية في فكر الأمام الخميني . www.alwelayah.net
(٢) فؤاد ابراهيم : الفقيه والدولة ، ص ٢٨٤ .

الحريات

كان لشخصية الخميني دور محوري في تحديد معالم وحدود ونطاق مجالات الحريات بعد الثورة. فكان من الطبيعي أن تكون القواعد القائمة على تحديد تلك المعالم نابعة من المرتكز الفكري للتيار المهيمن بعد الثورة حيث يؤطر تلك الحريات بناء على مدى قربها أو بعدها من رؤاه وأيديولوجيته.

يعتبر الخميني الحرية من الحقوق الأولية للبشر فللإنسان حرية إبداء الرأي. وقد دافع المذهب الشيعي عن الحرية وضمانها، ولا يوجد مذهب -كما يرى الخميني- يضاهيه في النضال والتضحية لتحقيق تلك الحرية.[١] إن ما يميز الثورة الإسلامية من وجهة نظر الخميني دون سواها من الثورات؛ يكمن في أن تلك الثورات تحرم الشعب من الحرية، وتمنع حرية المطبوعات، والتجمعات والندوات ويسود الجو الخانق، أما الثورة الإسلامية فهي لا تمنع أي تيار أو حزب أو أي قلم من الحرية.[٢] واعتبر الخميني أن أساس الجمهورية الإسلامية هو تأمين استقلال إيران وتأمين الحريات للشعب، ورأى أنه لا يوجد هنالك شخص لديه الحق في حرمان المجتمع من الحرية، وأن سبب انحطاط الشعوب تعود إلى؛ سلب حرياتهم وسيطرة فئة على مكتسبات الشعب من الحرية.[٣] وفي هذا السياق يقول بهشتي مؤكداً على الحريات «إن البلدان الشيوعية وخوفا من تزعزع الأيديولوجية الرسمية لها ؛ عمدت إلى صناعة أجهزة مذياع غير قادرة على التقاط إذاعات البلدان الأخرى ، مما يعني تثقيف الشعب تثقيفاً أحادى

---

(١) انظر : احمد جهان بزرگی : انديشه سياسي امام خمينى ، ص٣١.
(٢) امام خمينى : صحيفة نور ، جلد ٣ ، ١٣٥٧/٨/٢٨ هـ.ش ، ص ٢٠٧ .
(٣) امام خمينى : صحيفة نور ، جلد ١٣ ، ١٣٥٩/٦/٢٠ هـ.ش ، ص ٧٢.

الجانب(*) ووفق القالب الذي ينشده الزعماء. ونؤكد هنا عدم وجود أي حواجز في نظام الجمهورية الإسلامية تحول دون حرية الفكر».(١)

لعل ما تقدم يوحى بنوع فريد من الحرية تتمتع به سائر التيارات في التعبير والصحافة والنقد. غير أن الأمر لم يكن كذلك؛ فقد اصطدمت تلك التصريحات التي أشار إليها الخميني بأخرى بدأت تؤطر لتلك المعاني الفضفاضة للحرية والصحافة، وتعكس الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم وتبدأ بتقليص هامش الحريات أمام التيارات الأخرى. فبدأ الخميني يتحدث عن تأطير الحرية في إطار القانون حيث يقول: «في كل دولة تأتي الحرية في إطار القانون، فليس للشعب حرية خرق القوانين، وليست الحرية بمعنى أن تأتي منافية للدستور. فإيران دولة إسلامية وقوانينها قوانين إسلامية، ولا يمكن أن يأتي قانون مخالف للقوانين الإسلامية في إيران».(٢)

ينتقل بعد ذلك الخميني ليبين من له الحق في الحرية من عدمه، حيث اعتبر أن حرية البيان والكتابة والفكر هي حرية مكفولة للجميع، إلا أنها لن تمنح للأفراد المتآمرين. وأكد أن حرية المطبوعات لا تتأتي تحت تأثير الغرب، وإنما صلاحها يأتي في السير قدماً نحو الثورة الإسلامية.(٣) كما يرى الخميني في المطبوعات وسيلة لخدمة إيران وليست أداة لمناوئة الثورة الإسلامية، و يجب أن تكون مرآة لآمال الشعب وأمانيه. صحيح أنه لابد وأن تكون هناك حرية تعبير؛ ولكن يجب أن لا تأتي في إطار المؤامرة

(*) إذا كان الأمر كذلك فماذا يفسر ما قام به مجلس الشورى في دورته الخامسة(١٩٩٢ــ١٩٩٦م)عندما اصدر قانون بسحب جميع الأطباق الفضائية اللاقطة. أليس هذا القرار يدخل في إطار ما أشار له بهشتي بتثقيف الشعب تثقيفا أحاديا وخوفا من زعزعة الأيديولوجية الرسمية.

(١) حسين يزدى : الحرية عند الشهيد مطهرى ، الطبعة الأولى ، دار الهادى ، بيروت، ٢٠٠١م، ص٢٢٠.

(٢) امام خمينى : صحيفة نور ، جلد ٩ ، ١٣٥٦/٦/٣ هــ . ش ، ص ٨٩ .

(٣) داود على بابائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت ؟، ص١٧٥.

فعلى المطبوعات أن تأخذ – كما يشير الخميني– دوراً تعبوياً في تجييش مشاعر الشعب تجاه حماية إيران من الأطماع الأجنبية. وإذا سارت على هذه الشاكلة فستكون بحق تحت مظلة المطبوعات الإسلامية.[1]

الحق إن هذه الرؤية للحريات و تأطيرها بما يتوافق مع حفظ الأمن وتقيدها بالإسلام؛ هي من أهم الأطر في دولة إسلامية مثل إيران، ولكن مايؤخذ على الحرية التي تحدث عنها التيار الديني الحاكم – من وجهة نظر الدراسة– هي تحديد معالم تلك الحرية بما يتماشى مع الرؤى الفكرية لهذا التيار. حيث تعدت أُطر تلك الحرية من أُطر حفظ الأمن والإسلام، إلى أُطر تخدم مصالح التيار الديني الحاكم. فتهميش التيار اليساري بداية الثورة، ثم إقصاء التيار الليبرالي، لايمكن اعتباره بأي حال من الأحوال حفاظاً على إيران من المؤامرات بقدر ما كان يخدم التيار الديني الحاكم. فاستئثار التيار الديني الحاكم بالسلطة، كان لا محالة سيواجَه بردة فعل من قبل التيارات الأخرى التي شاركت في الثورة ووجدت نفسها خارج معادلة السلطة بعد نجاح الثورة. ولذا يمكن القول إن هامش الحريات وأُطرها بعد الثورة، قد جاءت انطلاقاً من المصالح التي تخدم التيار الديني الحاكم بالدرجة الأولى، مع الاعتراف بوجود أخطاء في الماضي خصوصاً من قبل التيار اليساري ساعدت على إقدام التيار الديني على تأطير الحريات بهذه الصورة، وتظل الخلفيات التاريخية في فترة الحياة الدستورية(١٩٠٦م) وما أعقب عام ١٩٥٣م العامل الرئيسي في إقصاء التيار الديني الحاكم لبقية التيارات.

لقد استطاع الخميني أن يطوع تلك الشعبية الجارفة التي حظي بها في سبيل تغليب كفة التيار الديني على باقي التيارات الأخرى، كما استخدم المشاعر الدينية بذكاء في سبيل تطويع مختلف الأمور وفق ما يتماشى مع فكرة السياسي الشيعي.

---

(١) امام خمينى : صحيفه نور ، جلد ٨ ، ١٣٥٨/٤/١٤ هـ.ش ، ص ٢٤ .

ويتضح مما سبق أن الخميني كان يسير -من وجهة نظر الدراسة- وفق هدفين :

الأول : تحويل النظرية السياسية التي طرحها ضمن رؤاه الفكرية إلى نظام سياسي يضمن للمؤسسة الدينية ممثلة في التيار الديني الذي قام بالثورة، النصيب الأكبر من السلطة، والوصول بالحكومة الإسلامية إلى المستوى التطبيقي العملي بعد أن ظلت حبيسة المستوى النظري طوال الفترات اللاحقة على الغيبة الكبرى. وتجلى ذلك الأمر من خلال المناداة بالجمهورية الإسلامية وتناغم الدستور مع القوانين الإلهية والتي لن تتحقق سوى بنظرية ولاية الفقيه وسلطة الفقهاء.

الثاني : تهميش دور بقية التيارات المنافسة عن طريق :

أ- اعتبار أي سلطة غير سلطة الولي الفقيه منافية للمشروعية الإلهية وبالتالي تكون في زمرة الطاغوت.

ب- طرح مفاهيم من قبيل المشاركة الشعبية والمعارضة في أطر جامدة دفعت بكثير من التنظيمات التي لا تتخذ من الأيديولوجية الإسلامية فكراً لها -وليس من الضروري في نفس الوقت أن تكون مناهضة لها- إلى دائرة المعارضة والمناهضة والمتآمرة على الثورة الإسلامية.

الحق أن رؤى آية الله الخميني قد تركت أثرها الواضح على طبيعة الممارسة السياسية بعد الثورة، كما أصبحت تلك الرؤى بمثابة قواعد فكرية تناولتها مختلف التيارات بالبحث والدراسة بين مؤيد ومعارض لها.

الفكر الديني خارج التيار الديني الحاكم:

يمكن تقصي هذا الفكر في اتجاهين، الأول : الخط الإخباري وتنافسه الأزلي مع الخط الأصولي التجديدي، والذي يعارض من حيث المبدأ تدخل الفقهاء في السلطة، وتقنين ولاية الفقيه بالأمور الحسبية فقط.

فعلى سبيل المثال يقول "آية الله محمد على آراكي" «للفقيه الجامع للشرائط إقامة الحدود والإفتاء والقضاء والولاية على الغائبين والقصر. ولكن من أين له التصدي لحفظ حدود المسلمين من تعديات الفاسقين والكفار وحفظ الحدود واستئصال سلطة الكافرين؛ من أين؟».(1) ويذهب كذلك "آية الله العظمى أبو القاسم الخوئي" في صلاحيات الولي الفقيه على أن «الراويات الصحيحة تشير إلى أن للولي الفقيه حق الولاية في أمرين: الفتوى والقضاء، أما ما يثار حول إعطاء الولي الفقيه أكثر من تلك الصلاحيات فإننا لا نملك الأدلة القاطعة في هذا الشأن».(2) كما أن الولي الفقيه -من وجهة نظر الخوئي- «ليس هو القدر المتيقن دائماً في كل الأمور، وبالتالي لا يمكن حصر حق الحكم له دون غيره من الأمناء العدول والسياسيين ولذا فهو يرفض ولاية الفقيه المبنية على نظرية النيابة العامة».(3) ويذهب "آية الله محمد حسن طباطبائي قمي" في أن الروايات المنقولة حول ما يتعلق بصلاحيات ولاية الفقيه ولاسيما مقبولة عمر بن حنظلة (قد جعلت عليكم حاكماً) ومشهورة ابن خديجة (قد جعلته عليكم قاضياً) إنما تنحصر في بيان الوظيفة الدينية للعلماء فقط، فلفظ حاكم الذي جاء في مقبولة ابن حنظلة

---

(1) « شأن فقيه جامع الشرايط اجراي حدود ، افتاء ، قضاوت وولايت بر غايبان وقاصران است. اين كجا وتصدى حفظ مرزهاى مسلمانان از تجاوز فاسقان وكافران واداره امور معاش وحفظ قلمرو ورفع سلطه كافران از ايشان كجا؟ (محمد على آراكى : المكاسب المحرمه ، مؤسسه در راه حق ، قم ، ١٤١٣هـ.ق، ص٩٤ ، نقلاً عن جميله كديور : تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران، ص٢٧٦).

(2) « تنها چيزى كه از روايات معتبره استفاده مى شود اين است كه فقيه در دو مورد ولايت دارد : يكى فتوى وديگرى قضاوت. اما براي ولايت فقيه در ساير موارد ، روايتى كه از حيث سند دلالت تمام باشد ، در اختيار ما نيست » جميله كديور : تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران ، ص٣٧٥).

(3) انظر احمد الكاتب . تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى الولاية ، ص٣٤٣ .

تشير إلى الحكم بين الناس فيما يختص بالفصل في المنازعات والفتوى وليس حاكماً بمعنى سلطان أو أمير والولاية العامة في سائر الأمور.(١)

الثاني : انبثق هذا الاتجاه من الخط الأصولي العقلاني ذاته وكذلك من الخط الإخباري أيضاً والذي كانت له فلسفته الخاصة تجاه نظام الحكم وولاية الفقيه. فعلى سبيل المثال يرى "آية الله شريعتمداري" -أحد أبرز الفقهاء في الخط التقليدي الإخباري- أن الحاجة إلى وجود الولي الفقيه تظهر في ظروف خاصة وحرجة وتنتفي بانتفاء وزوال تلك الظروف وتشكيل برلمان منتخب وحكومة تنال ثقتها من هذا البرلمان. ويؤكد كذلك على أن دور الفقهاء يقتصر على الإشراف والتوجيه والإرشاد وهذا على عكس ما كان يراه الخميني في أن تدخل الفقهاء؛ هو واجب ديني باعتبارهم ورثة الأنبياء وحصون الأمة.(٢)

كما جاء آية الله محمود طالقاني -أحد أبرز رموز الخط العقلاني- مؤيداً للحكومة الإسلامية في إطارها الدستوري، ويؤكد أن الهدف الرئيسي من قيام الثورة هو تأسيس؛ نظام ديمقراطي قائم على الشورى. وليس من الصلاح أن تكون السلطة في يد رجال الدين، كما أكد أن الحكم الإسلامي لا يجعل لفرد سلطة على فرد آخر فهناك حق الزعامة لا حق السلطة.(٣)إن هدف بعث الأنبياء كما يقول طالقاني هو «إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ولذلك يقوم المجتهد وجمهور الشعب من بعد الإمام المعصوم بإقامة الحكومة الإسلامية القائمة على تنفيذ قوانين الله وأحكامه،

---

(١) انظر سيد محسن طباطبائى : نهج الفقاهة ، تعليق على كتاب البيع من المكاسب الشيخ الأعظم الانصارى ، انتشارات ٢٢ بهمن ، قم ، ١٣٧١ هـ.ش، ص٢٩٩ ، نقلاً عن جميلة كديور : تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران ، ص٣٧٦

(2) Abbas Amirie : An Analysis of Post Revolutions : Power struggle in Iran., P. 15.

(٢) انظر : محمد السعيد عبد المؤمن : الفقه السياسي في إيران وأبعاده ، الطبعة الأولى ، هجر للطباعة والنشر ، ١٩٨٩ م ، ص ١١٨ - ١١٩ .

ولابد من الإشراف على هذه القوانين حتى لا يتم استغلالها لفئة معينـــة»[1] لأن «حكومة القانون هي الحكومة التي تأتي مطابقة للـــدين وتـــولي رأي الشعب أهمية واعتبار. فالديمقراطية هي أمر مهم للحكومة الإسلامية، ولذا فإن الآراء الفقهية التي تأتي في صور أحادية تـــؤدى فـــي النهايـــة إلـــى الاستبداد الديني وهو ما يضر بالإسلام ولتجنب ذلك لابد من تفعيـــل مبـــدأ الشورى».[2] وفي نفس السياق يقول طالقاني «لابد أن ينتخب الشعب جميع مسئوليه...فلا يتوجب علينا استبدال الاستبداد السابق باستبداد آخر».[3]

الحقيقة أنه وبالرغم من استمرار ذلك التجاذب الأزلي بـــين الخـــط الإخباري والخط الأصولي: إلا أن الظروف التي تزامنت مع نجاح الثورة قد رجحت الخط الأصولي العقلاني بزعامة الخميني ليفـــرض بـــدوره فكـــره السياسي الشيعي الخاص بنظام الحكم على الواقع الإيراني بعـــد الثـــورة، لتنتقل في مرحلة لاحقة إلى ظهور انشقاق داخل التيار الديني الحاكم. ولكن يمكن القول هنا أنه وخلال العقد الأول من الثورة لم يكن هناك صوت يعلو على صوت الخط العقلاني، والذي استطاع بفضل كاريزما آية الله الخمينـــي أن يفرض أطروحاته ويطوع مؤسسات النظام لتتماشى مع تلك الأطروحات وتخدمها. و«بالرغم من تلك المعارضة إلا أنه يمكن القـــول أن الكاريزمـــا التي كان يتمتع بها الخميني، قد لعبت دوراً كبيراً فـــي الفكـــر الـــسياسي الإيراني بشكل عام. وظهر ذلك في قالب ولاية الفقيه التي أصبحت الإطـــار الشرعي الحاكم، وليست القوانين أو الديمقراطية. كما و أصبحت أعلى من

---

(١) محمود طالقـــانى : اســـلام ومالكيـــت ، چـــاپ اول ، انتـــشارات نـــو ، تهـــران ١٣٤٤هـــ.ش، ص١٢٧، نقلاً عـــن فـــروغ جهـــانبخش : اســـلام ودموكراســـى ونوكرايى دينى در ايران از بازرگان تا سروش ، ترجمه پروين ، چاپ اول ، كام نو ، تهران ، ١٣٨٣هـــ.ش، ص١٢٠.

(٢) محمود طالقانى : مجموعه خطبه هاى نماز جمعه تهران ، وزارت ارشاد اسلامى، تهران ، ١٣٦٤هـــ.ش، ص٢٠٣.

(٣) داود على بابائى : بيست وپنج ساله در ايران چه گذشت ؟، ص١٦٥ .

النظرية السياسية الشيعية التقليدية، فولاية الفقيه المطلقة تؤكد على غلبة السلطة الكاريزمية على السلطة التقليدية».[1] وسوف يتضح لاحقاً أثر تلك الكاريزما على الفكر السياسي وبالتالي على أثر الممارسة السياسية في إيران[*]، أما الآن فستنتقل الدراسة لتناول الفكر السياسي للتيارين الليبرالي واليساري وأجندتيهما حول النظام السياسي بعد الثورة.

٢- التيار الليبرالي :

نظراً للمرتكز الفكري القائم عليه هذا التيار والمؤمن بالوطنية الليبرالية؛ طرح هذا التيار أجندته ورؤيته للنظام الإيراني بعد الثورة من خلال «الهوية الوطنية السياسية التي نضجت خلال فترة الثورة الدستورية، فأصبحت النواة المركزية للتيار الليبرالي وتمثلت في المطالبة بالحرية وسيادة القانون والاستقلال الوطني ونشر الديمقراطية، كما ينظر التيار الليبرالي للمنجزات الغربية نظرة إيجابية جعلته يميل للرافد الغربي والوطني أكثر منه للرافد الإسلامي».[2] لقد قامت الثورة – من منظور هذا التيار– لخدمة إيران، وتحقيق الديمقراطية الكاملة، والاعتراف رسمياً بتعدد الأفكار والآراء، ومحاربة الاستبداد والقمع السياسي. ولذا «طالبت حركة

---

(١) عباس عبدى (زير نظر): معماي حاكميت قانون در ايران، چاپ اول، طرح نو، تهران، ١٣٨١هـ.ش، ص٤٩.

(*) من مظاهر معارضة فكر آية الله الخميني من قبل آيات الله يمكن الإشارة إلى معارضة كل من آية الله محمد الشيرازي و آية الله حسن طباطبائي أثناء الحرب العراقية الإيرانية والإفتاء بحرمة مقاتلة الجيش العراقي وذلك لوجود شيعة بين صفوف ذلك الجيش الأمر الذي آل بهما إلى الوضع قيد الإقامة الجبرية.(لمزيد من المعلومات حول الرسائل المتبادلة بين كل من آية الله الخميني وآية الله طباطبائي بشأن الحرب العراقية الإيرانية أنظر: د. محمد السعيد عبد المؤمن: ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق، ص ١٢٧،١٢٥.)

(٢) حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران از ١٣٥٨ تا ١٣٧٨هـ. ش ، چاپ اول انتشارات آزادى انديشه، تهران ١٣٧٨هـ. ش ، ص٢٢٦.

الحرية بالاستمرار في سياسة تطوير وتحديث إيران تحت قيادة حكومة ديمقراطية منتخبة من قبل الشعب».[1]

أما فيما يتعلق بما طرحه التيار الديني حول الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، فقد عارض التيار الليبرالي "أدلجة" الدين، فالدين من وجهة نظر هذا التيار هو سبيل لنمو ورقى المجتمع، لأن الدين في خدمة الإنسانية وليست الإنسانية في خدمة الدين. يقول بازرجان في ذلك «إننا أردنا أن نخدم إيران عن طريق الإسلام، في حين أن فئة أخرى تريد خدمة الإسلام عن طريق إيران».[2] وفي الوقت ذاته لم ينكر هذا التيار نفوذ الأحكام الإسلامية في السياسة، غير أنه كانت له فلسفته الخاصة تجاه ذلك. فليس من الضروري -كما يرى هذا التيار- أن تكون الحكومة الإسلامية بمعنى حكومة علماء الدين، فالدين كيان مستقل وخاص ولا يجب أن تظهر المعرفة الدينية في قالب تيارات سياسية واجتماعية بشكل رسمي وعلني فـ«التفقه في الدين يعتبر وظيفة عامة، والدين هو أحد المؤسسات والدوائر الاجتماعية للدولة، ويحظى بواقع ملموس في إيران وفي تاريخ جميع الأديان ويجب أن يكون له استقلاله المصون ويأتي سنداً للمظلومين على الدوام ويقوم كذلك بخطوات مناهضة للاستبداد الداخلي والخارجي».[3] وانطلاقاً من ذلك يؤمن التيار الليبرالي بسيطرة ورقابة الدين، ولكن ليس بمفهوم الحكومة الفقهية وأن استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية وإلغاء المنافسين أمر مخالف للحكومة القائمة على الإيمان والاعتقاد.

---

(١) جان دى استمبل : درون انقلاب ايران ، ص ٢٧٧

(٢) مهدى بازرگان : انقلاب ايران در دو حركت ، چاپ بنچم ، نهضت آزادى تهران، ١٣٦٣هـ.ش، ص ٢٣..

(٣) نهضت آزادى : مواضع نهضت در قطعنامه سوم (نهضت آزادى)، تهران ، ١٣٦٢ هـ. ش ، ص ٦٤ .

ولاية الفقيه :

يؤيد التيار الليبرالي مبدأ ولاية الفقيه ضمن أطر معينة فهو يرفض الشكل المطلق لها ويرى أن «ولاية الفقيه هي إحدى الأطروحات العامة، كما أن هناك مفاهيم مثل الإنابة الخاصة، والعامة، والفقه، والمرجعية، والتقليد، تدل جميعها على تعدد وجهات النظر حول باب ولاية الفقيه».[1] ولما كانت مسألة ولاية الفقيه من المسائل الفقهية وموضوع تقليدي، فإنه بإمكان كل شخص أن يطلق هذه المسألة وفقاً لوجهة نظره وطريقة مرجعه التقليدي الذي اختاره بمحض إرادته. لقد قبل هذا التيار ولاية الفقيه بوصفها مبدأ من مبادئ الدستور غير أنه يرفض نظريتها وتفسيرها كما جاء بها التيار الديني الحاكم ويؤكد على أهمية الالتزام العلمي في الدستور وليس النظري، يقول في ذلك عزت الله سحابي «أنني أؤيد ولاية الفقيه كما جاءت في الدستور (الالتزام العملي) أما فيما يتعلق بنظرية مبدأ ولاية الفقيه فإني أرفضها (الالتزام النظري)».[2] وانطلاقاً من رفض التيار الليبرالي لولاية الفقيه المطلقة، أيد هذا التيار صلاحيات ولاية الفقيه في إطار الدستور وبالتوازي مع كافة المبادئ الأخرى لاسيما حقوق الشعب والحريات وواجبات السلطات الثلاثة.[3]

المشاركة الشعبية والحريات:

تعد المشاركة الشعبية من العناصر الرئيسية لهذا التيار فـ«صلاحيات السلطة وحق المشاركة في شئون الدولة والرقابة؛ تأتي من خلال مجلس الشورى، وليس من حق فئة معينة حتى وإن جاء أغلب أفراد هذه الفئة من الفئة الصالحة الخيرة، بل يتعين أن تشارك جميع التنظيمات

---

(١) حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران ، ص ٥٢.
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٢.
(٣) نهضت آزادى : مواضع نهضت در قطعنامه سوم ، ص ٤٣.

والتيارات في تحديد مصير إيران. وهذا ما يتماشى مع تصريحات الخميني عندما كان في فرنسا والنجف، حين قال أن الأقليات التي لـــن تتفـــق مـــع أطروحة الجمهورية الإسلامية لن تسلب منها حريتها، بل إنهـــا تـــستطيع المشاركة وطرح رؤاها وفكرها».[١]

كما يقول الدكتور سنجابي (أحد رموز الجبهة الوطنية) فـــي هـــذا الصدد «نحن لا نعارض وجود أحزاب وتنظيمات ذات توجهـــات سياســـية وفلسفية واجتماعية، بل على العكس تماماً، إننا نطالب بوجوب أن تكـــون تلك الأحزاب داخل نظام ديمقراطي جمهوري يكفل لها حرية عرض وطرح رؤاها الخاصة».[٢]

إن طرح مهدي بازرجان لفكرة أن يكون النظام البديل في إيران هو نظام جمهوري ديمقراطي إسلامي، يؤكد على القاعدة الفكرية لهذا التيـــار والساعية إلى احتواء جميع الأطياف تحت منظومة نظام ديمقراطـــي يكفـــل لهذه الأطياف حرية المشاركة السياسية. وقد استعان بازرجـــان بمفـــاهيم إسلامية في ذلك الطرح حيث يقول «بَيَنَ القرآن الكريم ضرورة أن لا يكون الخلاف والعداوة قائمة على الجوانب الشخصية أو القومية، لأن ذلك يدفعنا إلى الخروج عن روح العدالة الإسلامية، فالمسلم الحق لا يلتفت إلى نفـــسه متناسياً وهاضماً لحق الآخرين في التعبير عـــن آرائهـــم، لأن تلـــك هـــي الديكتاتورية والاستبداد...إننا يجب أن نعطى مختلف الفئـــات والتنظيمـــات حقوقها القانونيـــة وإلا فـــإنهم سيـــسلكون طريـــق الأعمـــال التخريبيـــة والاضطرابات والعصيان للوصول إلى أهدافهم».[٣] ويؤكد بازرجـــان علـــى ضرورة أن تناط المسئوليات القيادية إلى أشخاص يتمتعون بقدر من العلـــم والإطلاع السياسي، غير أنه يتوجب على الناس معرفة ما يجـــرى حـــولهم

---

(١) داود علي بابائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذاشت؟، جلد دوم، ص ٢٢٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .
(٣) نفسه، ص٢٢٣.

ويفهمون شئون السياسة ويبدون آراءهم فلا يمكن القبول بابتعاد الناس تماماً عن السياسة وإهمالهم مهمة الإصلاح في المجتمع.[1] وذلك لأن «الحكومة الإسلامية المبنية على القوانين الإلهية؛ تحتاج في المقابل إلى المشاركة الديمقراطية الشعبية...إن مفهوم الولاية هي السلطة التي يمنحها الشعب إلى ممثليهم لتطبيق الأحكام الإسلامية، فالحكومة الإسلامية هي حكومة ديمقراطية وشعبية».[2]

ويقول بني صدر في معرض حديثه عن الحريات «إننا نحتاج إلى المزيد من الحريات. فالإسلام نظام متكامل يستطيع أن يجد الحلول لجميع المشكلات في أي زمان. إن جُل الفرق بين المدرسة الفكرية الإسلامية ونظريتها العلمانية؛ هو أن الإسلام يجعل من الإنسان كائناً مخيراً وليس مسيراً. إن طبيعة الثورة تقضي بضرورة تنمية وتوسيع دائرة الحريات، فتشديد الرقابة وكبت الحريات ستؤدى إلى عدم الفهم الحقيقي للإسلام».[3] كما يرى بازرجان في الحريات ضرورة لرقى المجتمع وتقدمه وتؤدي إلى تحمل جميع أفراد المجتمع للمسئولية. إن إتاحة الحرية للتعبير والبيان يُعد مؤشراً لعملية التقدم والتطور بالمجتمع وينعكس على مستوى أفراد المجتمع.[4]

---

(١) مهدى بازرجان : الحد الفاصل بين الدين والسياسة ، ترجمة فاضل رسول ، الطبعة الأولى ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٢م، ص٤٣.

(٢) مهدى بازرگان : بعثت وايدئولوژى ، طلوع ، مشهد ، ١٣٤٥هـ.ش، ص١٠٨، نقلاً عن فروغ جهانبخش : اسلام ، دموكراسى نوگرايى از بازرگان تا سروش، ص١٦٤.

(٣) داود على بابائى :بيست وپنج سالد در ايران چه گذشت ؟، جلد دوم، ص٤٥٥.

(٤) لمزيد من المعلومات انظر: مهدى بازرگان : بعثت وايدئولوژى ، ص١٧٢. غسان طعان: التغرب في الثقافة الإيرانية الحديثة، الطبعة الأولى، بيسان للنشر، بيروت، ٢٠٠١م، ص١٠١-١٠٣

الدستور

وفيما يتعلق بالدستور فقد أراد نخبة هذا التيار مثل بازرجان وسنجابي ومتين دفتري «استحداث دستور يوكل بموجبه الجانب الديني والمعنوي للمؤسسة الدينية، ويتولى نخبة من ذوي الخبرة مهام إدارة الجانب السياسي والإداري للنظام».[١] كما يرى التيار الليبرالي الدستور بوصفه الركيزة الأساسية لاستقامة ووحدة النظام، لأن الحرية وسيادة القانون والثوابت من قبيل الشرف والوطن والمفاخر الوطنية، تتجلى جميعها في شكل مواد في الدستور تترجمِ إلى مشاريع تحقق الاستقلال والديمقراطية.

يتضح مما سبق توجهات هذا التيار إلى تفعيل دور جميع أطياف المجتمع في نظام ديمقراطي تراعى فيه الركائز الدينية، وقد أكدت نخبة هذا التيار على عمق العامل الديني في المجتمع الإيراني، غير أن ما يثير حفيظة هذا التيار؛ استخدام الدين كعامل لتهميش التيارات الأخرى، وأدلجة الدين بحيث يخدم فئة في التفرد بالسلطة وهو ما يرفضه هذا التيار، حيث يقول في ذلك بازرجان «يجب أن لا تسبغ الأحزاب والتنظيمات السياسية على نشاطها طابع التعصب الديني، أو تقوم بالتبشير الديني والمذهبي حتى لو كانت هذه الأحزاب مؤمنة، ومدركة لواجباتها الإسلامية، أو أنها تأسست لأجل أهداف سياسية تهتدي بالدين وتنسجم مع تعاليمه، لأن حدوث أمر من هذا القبيل ستنجم عنه أضرار كبيرة. إذ أن العمل السياسي معرض لكثير من الأخطاء والانحرافات، وسوف تحسب الأخطاء على الدين، ولذا فلا يجوز لرجال السياسة والأحزاب أن يجعلوا الدين ألعوبة بأيديهم وأداة للوصول إلى أغراضهم السياسية».[٢] إن استخدام الدين -كما يرى هذا

---

(١) جان دى استمبل : درون انقلاب ايران ، ص ٢٨٧ ..

(٢) مهدى بازرجان : الحد الفاصل بين الدين والسياسة ، ص ٤٥ .

التيار- بصورة غير صحيحة، سيؤدى إلى إظهار الرؤى الليبرالية والوطنية في صورة مناهضة للحكومة الإسلامية، في حين أنه يمكن ممازجة تلك الرؤى الليبرالية مع الرؤى الدينية لتشكيل نظام يكفل الحرية والمشاركة لمختلف أطياف المجتمع. إن هذا التيار لا ينكر أثر الدين في المجتمع الإيراني إذ أنه يرفض الفهم الخاص للدين الذي يجعل فئة ما تنفرد بحق في السلطة، وما دونها خارج دائرة السلطة. يقول الدكتور سنجابي في ذلك «حظيت الثورة الإيرانية بدور ديني كبير بزعامة الخميني. ولاشك أن الجبهة الوطنية تؤمن بالعنصرين الديني والمذهبي بوصفهما عنصرين أساسيين في تحقيق الثورة الشعبية لإيران. أن الجبهة الوطنية تؤكد على الدوام على أيديولوجيتها الأصلية والمتمثلة في السيادة الوطنية لإيران، وانطلاقاً من ذلك فإننا نقف جنباً إلى جنب مع هذه الثورة ولا نسير في إثرها».[1] ويتضح من حديث سنجابي هذا اعتراف التيار الليبرالي بدور التيار الديني في الثورة، ولكن ليس بمفهوم إغفال دور التيارات الأخرى فيها، أو بإعطائها دوراً ثانوياً يحرمها من المشاركة الفعلية في النظام. ولكن تسارع الأحداث، وسيطرة التيار الديني على مقاليد السلطة، وعدم مقدرة التيار الليبرالي على تحقيق عامل الاستمرارية؛ قد حال دون أن يكون لهذا التيار دور فاعل في النظام بعد الثورة بالرغم من توليه أول حكومة بعد الثورة حيث كانت برئاسة بازرجان ومن ثم تولي بني صدر لمنصب رئيس الجمهورية.

٣- التيار اليساري :

يعد حزب توده وتنظيم مجاهدي خلق وفدائي خلق أبرز التنظيمات التي مثلت التيار اليساري في إيران بعد الثورة. وبالنظر لفكر هذا التيار

(١) داود على بابائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟ ، جلد دوم، ص ٢٠٠.

السياسي، نرى أن مجاهدي خلق وفدائي خلق طالبت بنظام مشابه للأنظمة الديمقراطية المركزية كالنظام الليبي، والكوبي. كما أصر هذا التيار على الثورة الشعبية، وخلق مجتمع شعبي.(١) و طالب هذا التيار أيضاً بتأميم المصانع، وإنهاء التبعية الغربية، والتقارب مع العالم الثالث وأوربا الشرقية.(٢) إن مثل هذه المطالبات تجسد الفكر السياسي لهذا التيار والقائم على الماركسية الاشتراكية الرافضة للغرب الرأسمالي.

ولاية الفقيه

يرفض التيار اليساري قراءة التيار الديني لمبدأ ولاية الفقيه. حيث يرى أن «من شروط الولاية والقيمومة أن تكون على القُصر أو المجانين الذين لا يستطيعون إدارة أمورهم بأنفسهم. غير أن تلك الولاية (ولاية الفقيه كما جاء بها الخميني) تجعل الشعب كله قاصراً وفاقداً للأهلية وبذلك يسلب حقه في اتخاذ قراره...إن تلك الآراء التي تجعل الشعب قاصراً؛ تعد من الآراء الباطلة. ولذا فلا يمكن إحلال الولاية محل إرادة الشعب».(٣)

وحول دور النخبة السياسية يرى مجاهدو خلق أنه «ليس المهم هو أن يكون الإنسان رجل دين أم لا، ولكن المهم هو، هل رجل دين هذا رجعي أم تقدمي؟ ومن هذا المنطلق عارضوا أي دور سياسي لرجال الدين كمؤسسة ولكنهم قبلوا مشاركتهم في العملية السياسية كأفراد».(٤) وفي نفس السياق رفض هذا التيار ادعاء أي جماعة سياسية احتكار حركة النضال الشعبي، واعتبر توفير الحريات، والحقوق الديمقراطية؛ الشرط

---

(١) جان دى استمبل : درون انقلاب ايران ، ص ٢٧٨ .
(٢) نيكى آر. كدى : نتايج انقلاب ايران ، ترجمه مهدى حقيقت خواه ، چاپ اول ، انتشارات ققنوس ، تهران ، ١٣٨٣هـ.ش، ص ٢٠.
(٣) داود على بابائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟ ، جلد دوم، ص ٢٠٠
(٤) د. وليد عبد الناصر : إيران صعود وهبوط ، ص ٢٦ .

الرئيسي لتشكيل جبهة وطنية موحدة، ومناهضة للإمبريالية تضم كافة القوى الثورية في صفوفها، ولذا دعا مسعود رجوي آية الله الخميني إلى تشكيل نظام سياسي تتعايش في إطاره كافة القوى السياسية التي شاركت في الثورة.[1]

لقد استطاعت أيديولوجية هذا التيار أن تترك أثراً واضحاً في النظام الإيراني بعد الثورة عن طريق تبني اليسار الديني لبعض التوجهات اليسارية. غير أن التنظيمات الممثلة لهذه الأيديولوجية، قد أصبحت منذ الوهلة الأولى هدفاً للتيار الديني في عملية إقصاء بقية التيارات الأخرى ولعل «افتقاد هذا التيار لآلية التحليل السليم لإيران، والخلفية السيئة له، والتبعية للإتحاد السوفيتي (سابقاً)، بالإضافة إلى حساسية التيار الديني تجاه اليسار، تُعد جميعها من أهم الأسباب وراء افتقاد هذا التيار لعامل الاستمرارية».[2]

لقد استطاع التيار الديني بقيادة الخميني أن يوظف الشعبية التي حظي بها الأخير في السيطرة على زمام الأمور؛ وبالتالي فرض أجندته السياسية للنظام الإيراني بعد الثورة بعد أن همش دور التيار الليبرالي والتيار اليساري، وبالتالي عدم مقدرتهما على لعب دور فاعل في إيران بعد الثورة. فجاءت بنية النظام وقواعد الممارسة السياسية في إيران بعد الثورة وفق تلك التجاذبات، وما آلت إليه الأحداث والتي انتهت – كما سبق ذكره– إلى سيطرة التيار الديني وانعكاس ذلك على تلك البنية ومؤسساتها.

---

(١) د. وليد عبد الناصر : ايران صعود وهبوط ، ص ١٠٢ .
(٢) نيكى آر. كدى : نتايج انقلاب ايران ، ص ٢٠ .



الفصل الثاني

أثر الفكر السياسى على بنية النظام والممارسة السياسية فى إيران بعد الثورة

الفصل الثاني
أثر الفكر السياسي على بنية النظام والممارسة السياسية في إيران بعد الثورة

يأتي تناول الدراسة لهذا الفصل لما ينطوي تحته من أهمية بالغة على مجريات الأحداث، وما تمخض عنه ذلك الحراك الفكري بين التيارات، وغلبة تيار على الآخر، وفرض التيار الديني لفكره السياسي، وتحويله إلى نظرية سياسة شكلت فيما بعد هيكل النظام الإيراني، ودفعت بالفكر السياسي نحو اتجاهات جديدة، وطرح رؤى حول نتاج ذلك النظام سواء أكانت مؤيدة له، أم معارضة، أم ساعية إلى إعادة صياغته. ونظراً لفرضيات الواقع فستتناول الدراسة هنا الفكر السياسي الديني الذي قاده آية الله الخميني والذي طوع الممارسة السياسية لتتماشى مع فكره السياسي مع الإشارة إلى التيارين الآخرين من حيث مواقفهما تجاه تلك الممارسة.

بدأت بوادر ما ستئول إليه الأمور بعد نجاح الثورة تظهر بوضوح من خلال تصريحات الخميني الذي بدأ يحدد ملامح وأطر الثورة. فأصبح يطلق في تصريحاته على تلك الثورة مسمى الثورة الإسلامية، وهو المسمى الذي يندرج تحت أبعاد محسوبة ومدروسة كما سبقت الإشارة إليها. وقد انعكس ذلك في رفض الخميني لما تقدم به مهدي بازرجان حينما اقترح إجراء استفتاء حول النظام الجديد بين "جمهورية إسلامية" أو "جمهورية ديمقراطية" حيث يقول في أحد تصريحاته «إنني أؤيد الجمهورية الإسلامية لا الجمهورية الديمقراطية والتي تأتي على شاكلة النظام الغربي».(١) الحقيقة أن ما سعى له بازرجان باقتراحه ذلك هو إدارة المجتمع باستخدام مختارات مناسبة من الفكر الإسلامي مع الاستفادة من معطيات النظم

---

(١) داود على بابائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟ ، جلد دوم، ص١٧٧.

الديمقراطية وأدواتها وخلق موائمة تفسح المجال لمختلف الأطياف السياسية للمشاركة في الحياة السياسية. غير أن الخميني استطاع استغلال الجو الثوري العام وتجييش المشاعر الدينية. فعندما نظم استفتاء حول الجمهورية الإسلامية رفع شعار " كل صوت بلا هو صوت ضد الإسلام". و«على الرغم من أن النظام الجمهوري جاء بوصفه نظاماً سياسياً لإيران يلبى متطلبات ورغبات من قاموا بالثورة؛ إلا أن إصرار الخميني على إسلامية النظام في هذه الجمهورية، قد جاء تلبيه لمطالب التيار الديني وخطوة لتأهيل نظرية ولاية الفقيه لاحقاً».(١)

بدأ التيار الديني بعد إقرار نظام الجمهورية الإسلامية في تهيئة المؤسسات لتتماشى مع فكره السياسي، وتحويله إلى نظرية سياسية متكاملة. فبعد الانتهاء من إقرار نظام الجمهورية الإسلامية، بدأ الحديث يتجه نحو تدوين دستور هذه الجمهورية. حيث «اتجه النظام الجديد إلى استكمال مراحل إعادة ترسيخ نفوذه، وكانت المهمة الأولى أمامه هي إتباع إستراتيجية محددة في إعداد الدستور الجديد، وهو ما كان ممكناً بإحدى الطرق التالية :

١- تشكيل مجلس تأسيسي منتخب على المستوى القومي.

٢- تشكيل لجنة خبراء من ممثلي كل الجماعات السياسية التي صوتت لصالح الجمهورية الإسلامية.

٣- تشكيل مجلس للخبراء أضيق نطاقاً، يتم انتخابه على المستوى القومي.

وقد آثر الخميني الطريقة الأخيرة، لأنه كان يرى أن إجراء انتخابات قومية حول تشكيل مجلس تأسيسي يتكون من حوالي ثلاثمائة عضو في ظل الظروف السائدة، لن يعطى من ناحية آلية تدعم العناصر الدينية، ومن

---

(١) محمد قوچانى : نازى آبادهاى ها ، چاپ دوم ، نشر سرا ، تهران ، ١٣٨٣هـ.ش، ص٦٠.

ناحية أخرى فإنه إذا اختار الطريقة الثانية فسيضطر إلى تعيين ممثلين من الجماعات العلمانية التي أيدت غالبيتها قيام جمهورية إسلامية كفكرة رمزية، لا كتفويض لإقامة ثيوقراطية شيعية».[1] لقد كان لإسقاطات الحياة الدستورية وما تعرض له التيار الديني من تهميش في تلك الفترة أثره الواضح على قرار الخميني في ذلك، ويؤكد على ذلك "عباس علي عميد زنجاني" بقوله «إن ذلك الإنجاز الذي حققته الحركة السياسية الدينية في الثورة الدستورية، قد أحبطه وشابه نوع من الانحراف عند إيكال مهمة تأسيس قانون الانتخابات عن طريق لجنة من المستنيرين. فأدى ذلك إلى استغلال الأمر لصالح تلك الفئة المستنيرة مما أضر بمصلحة الشعب وإعادة الاستبداد من جديد...ولتجنب ما حدث من انحراف في الحياة الدستورية؛ أكد الخميني على ضرورة تدوين الدستور بصورة صحيحة، وتشكيل مجلس شورى حقيقي يعكس فكر تيار الثورة الإسلامية، ويراعى فيه نظام الجمهورية الإسلامية».[2]ولتحقيق ذلك الأمر، أمر الخميني بتشكيل مجلس الخبراء يضم عدداً من الفقهاء أنيط بهم مهمة تدوين الدستور الذي جاءت مواده لتعكس مدى هيمنة التيار الديني، وتطويع ذلك الدستور لما يخدم مصالحه. ففي مقدمة الدستور تم الإشارة بوضوح إلى أن إعداد الدستور يقوم على تهيئة الظروف لتحقيق الولاية، وقد جاء في ديباجة الدستور ما يلي «اعتماداً على استمرار ولاية الأمر والإمامة يقوم الدستور بإعداد الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه الجامع للشرائط، والذي يعترف به

---

(١) سبهر ذبيح : قصة الثورة الإيرانية ، ص ٥٤.

(٢) عباس على عميد زنجانى : فقه سياسي ، حقوق سياسي ومبانى قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران ، جلد اول ، چاپ اول ، انتشارات امير كبير ، تهران ، ١٣٦٦هـ.ش، ص١٧٦.

الناس باعتباره قائداً لهم. وبذلك يضمن الدستور صيانة الأجهزة المختلفة من الانحراف عن وظائفها الإسلامية الأصلية».[1]

لقد اتكأ مجلس الخبراء في تدوينه للدستور على عاملين أساسين هما :

١- تعزيز مكانة وصلاحيات الولي الفقيه.

٢- مراعاة تطبيق القوانين والأحكام الإسلامية، وتأسيس مؤسسات تهتم بالركن الإسلامي في نظام الجمهورية الإسلامية.

ولذا أصبحت أهم المؤسسات الدستورية في قبضة التيار الديني وذلك عن طريق:

أ- ربط تلك المؤسسات بولاية الفقيه واستقاء مشروعيتها منها.

ب- فرض شروط لعضوية هذه المؤسسات الدستورية تتواءم مع نخبة التيار الديني أكثر من التيارات الأخرى.

ولعل أهم المؤسسات التي تم استحداثها في نظام الجمهورية الإسلامية وعكست الفكر السياسي الشيعي وأثره عليها من حيث التأثير والصلاحيات[*] ما يلي :

١- **الولي الفقيه** (**المرشد**) :

تعتبر ولاية الفقيه الركيزة الأساسية وحجر الأساس لنظام

---

(١) « بر اساس ولايت امر وامامت مستمر ، قانون اساس زمينهٔ تحقق رهبرى فقيه جامع الشرايطى را كه از طرف مردم بعنوان رهبر شناخته ميشود (مجارى الامور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه) آماده ميكند ، تا ضامن عدم انحراف سازمانهاى مختلف از وظايف اصيل اسلامى خود باشد » (قانون أساس جمهورى اسلامى ايران ، بيست وچهارم آبان ماه ١٣٥٨هـ.ش، دبير خانه مجلس بررسى نهائى قانون اساسى ، ص٩).

(*) إن المغزى من تناول هذه المؤسسات ليس تناول موادها وموقعها من الدستور بقدر ماهو دراسة تتناول تأثير الفكر السياسي الشيعي على استحداث هذه المؤسسات وصلاحياتها ودورها في دعم سلطة التيار الديني الحاكم.

الجمهورية الإسلامية. فإذا كانت السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي : السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية؛ غير أنها لابد وأن تمارس صلاحياتها بإشراف ولى الأمر وإمام الأمة. ولما كان الأمر كذلك فقد أعطى الدستور صلاحيات للولي الفقيه تفوق صلاحيات المؤسسات الأخرى مجتمعة، بل وإن مشروعيتها لا تتحقق إلا بموافقة الولي الفقيه. إن قراءة بسيطة لتلك الصلاحيات واسعة النطاق، تجسد الرغبة الملحة من قِبل التيار الديني في الانفراد بالسلطة، وفرض فكره السياسي على النظام الجديد بعد الثورة.

ولعل ما جسده الخميني من خلال ممارسته السياسية يؤكد على تلك الصلاحيات الواسعة؛ فعلى سبيل المثال عندما صادق الخميني على انتخاب رجائي رئيساً للجمهورية، وقبل ذلك عند تعيينه بازرجان رئيساً للوزراء أعلن قائلاً «أنا الذي عينته بحكم الولاية التي أتمتع بها من قبل الشرع المقدس، وإن المخالفة لهذه الحكومة هي مخالفة للشرع».[1]ويمكن تحليل ما ذهب إليه الخميني هنا على أنه إضفاء للمشروعية من قبل نائب الإمام المعصوم لهذه الحكومة، والتي لن تكون كذلك ما لم يصادق عليها الولي الفقيه حتى وإن كانت مقبولة ومنتخبة من قبل الشعب.

لقد بدأ الخميني بعد ذلك في توسيع صلاحياته وتخطى الدستور في أحيان كثيرة. ولعل المتتبع لفكره يلاحظ تطور نظرية ولاية الفقيه وصلاحياتها عنده. فبعد أن أعلن في باريس قبيل الثورة أن دوره سيقتصر على الإشراف، ويجب إلا تكون الحكومة حكومة فقهاء، وأعلن «إنني سأقوم في المستقبل [أي بعد انتصار الثورة] ما أقوم به الآن وهو الهداية والإرشاد؛ بحيث أرشد ما هو صالح وأناهض ما هو طالح، ولن أقوم بأي

(١) كاظم قاضي زاده : الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني. www.alwelayah.net

دور في الحكومة».[1]غير أن واقع الممارسة السياسية للخميني بعد الثورة، ذهب إلى أبعد مما كان يقوله قبل عودته. وهو ما دفع طالقاني إلى انتقاد عملية تركيز السلطة في أيدي رجال المؤسسة الدينية، وقام بتذكير الخميني بتصريحاته عندما كان في المنفى حول عدم حاجته لممارسة الحكم والسلطة، فما كان من الخميني أن رد عليه متسائلاً «كيف يمكن الحديث عن دولة ثورية إسلامية بدون إسلام، وإسلام بدون رجال دين».[2]

لقد نقل الخميني فكره السياسي من مجرد إشراف الولي الفقيه على السلطة، إلى تولي مهامها بنفسه، وترجم ما كان يراه في الحكومة من كونها الجانب العملي لتلك الأمانة التي أودعها النبي ﷺ والأئمة -من المنظور الشيعي- للفقهاء فأعلن أن «الحكومة من وجهة نظر المجتهد الحالي، هي فلسفة عملية شاملة للفقيه تشمل جميع نواحي الحياة البشرية. إنها تشير إلى الجانب العملي للفقيه لمواجهة سائر المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إن الفقه نظرية واقعية وشاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد».[3] وانطلاقاً من ذلك أصبح الخميني يمارس صلاحياته ليس من منطلق الدستور؛ وإنما من منطلق الولاية الاعتبارية العامة والتي يراها الخميني تساويها مع ولاية المعصوم من حيث درجة العموم والشمول، وبالتالي إذا غاب المعصوم انتقلت ولايته بالكامل إلى الفقيه العادل والذي لا يعادل النبي ﷺ والأئمة في المنزلة وإنما يعادلهم في نفس الواجبات وتحمل المسئولية.[4] ولعل أصدق مثال على ذلك تلك الأزمة التشريعية التي دارت بين مجلس صيانة الدستور ومجلس

---

(١) امام خمينى: صحيفهٔ نور ، جلد دوم ، ١٣٥٧/٨/١٠هـ.ش، ص٢٦٢.

(٢) د. نيفين مسعد : صنع القرار في إيران والعلاقات العربية – الإيرانية ، ص٦٨ .

(٣) كاظم قاضى زاده : الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني.www.alwelayah.net.

(٤) مصباح يزدى : حكومت اسلامى وولايت فقيه ، چاپ سوم، شركت چاپ ونشر بين المللى، تهران،١٣٨٢هـ.ش، ص١٦٣.

الشورى حول قانون العمل، الذي قام مجلس الشورى بتعديله مرات عدة ورفضه مجلس صيانة الدستور بحجة مخالفته للإسلام، الأمر الذي دفع وزير العمل إلى الاستعانة بالخميني بوصفه أعلى سلطة في إيران. فأجاز له تطبيق القانون دون أن تأخذ الإجراءات الدستورية النهائية بتصويت مجلس صيانة الدستور عليه. وقد استغل وزير العمل ذلك بإصدار قوانين أخرى الأمر الذي أدى إلى امتعاض رئيس الجمهورية علي خامنئي(*) آنذاك ومرشد الثورة الأعلى حالياً. فرد عليه الخميني في رسالة كشفت تطور الفكر السياسي الشيعي عند الخميني إلى أعلى مراتبه وهو ولاية الفقيه المطلقة يقول في تلك الرسالة «يبدو من حديثكم في خطبة الجمعة أنكم لا

(*) **علي خامنئي**: ولد عام ١٩٣٩م في مدينة مشهد، درس آداب اللغة العربية والمنطق والفقه والأصول والفلسفة وفي عام ١٩٥٨م ذهب إلى مدينة قم ودخل حوزتها العلمية لإكمال دراسته الدينية العالية في الفقه والأصول من خلال حضوره دروس كبار الأساتذة فيها من قبيل المرحوم آية الله العظمى البروجردي والإمام الخميني والحاج آقا مرتضى الحائري والعلامة الطباطبائي. انطلق كفاحه السياسي المناهض لنظام الشاه من خلال دوره النضالي في حركة "نواب صفوي". أدت نشاطاته العلمية وحلقات الدروس التي كان يعقدها إلى اعتقاله من قبل جهاز السافاك في نظام الشاه في الفترات التي امتدت من عام ١٩٧٠م وحتى عام ١٩٧٤م.

أهم المناصب التي تولها بع نجاح الثورة هي:

١- نائب وزير الدفاع (١٩٧٩م).

٢- قائد قوات حرس الثورة الإسلامية (١٩٧٩م).

٣- إمام جمعة طهران (١٩٧٩م).

٤- ممثل الإمام الخميني في مجلس الدفاع الأعلى (١٩٨٠م).

٥- ممثل مدينة طهران في مجلس الشورى الإسلامي (١٩٧٩م).

٦- أصبح في عام ١٩٨١م ثالث رئيس للجمهورية الإسلامية في إيران، وأعيد انتخابه لفترة رئاسية ثانية من ١٩٨٥م - ١٩٨٩م

٧- رئيس مجلس سياسات البلاد العليا عام ١٩٨٧م.

٨- المرشد الأعلى للثورة بعد وفاة الخميني عام ١٩٨٩م.

(محمد قوچانی : جمهوری مقدس ، برش هایی از تاریخ جمهوری اسلامی ، چاپ اول ، نقش ونگار ، تهران ، ١٣٨١هـ.ش، ص١٣١)

تؤمنون أن الحكومة التي تعنى الولاية المخولة من قبل الله إلى النبي الأكرم ﷺ ، مقدمة على جميع الأحكام الفرعية الإلهيـة. لـو كانـت صـلاحيات الحكومة محصورة في إطار الأحكام الفرعيـة الإلهيـة لوجـب أن تلغـى أطروحة الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى نبي الإسـلام ﷺ وأن تصبح بلا معنى. إن الحكومة هي شعبة مـن ولايـة رسـول الله ﷺ المطلقة وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام ومقدمة على جميـع الأحكـام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج...إن الحكومة تستطيع أن تلغي مـن طرف واحد الاتفاقيات الشرعية التي تعقدها مع الشعب إذا وجدتها مخالفـة لمصالح البلد والإسلام. إن ما قيل حتى الآن وما قد يقال ناشئ مـن عـدم معرفة الولاية المطلقة الإلهية».(١)

لقد أضافت الممارسة السياسية للخميني، أبعاداً جديدة في صلاحيات الولي الفقيه في النظام السياسي الإيراني. وفي المقابل تعالـت الأصـوات الرافضة لولاية الفقيه داخل التيار الليبرالي، والتيار اليساري وبعض رجال الدين وعلى رأسهم آية الله شريعتمداري الذي اعترض على تقليص مساحة الديمقراطية في الدستور. وكذلك آية الله طلقاني والذي نادى بعودة الفقهاء إلى المساجد وترك الحكومة للتكنوقراط. وأصبح الجدل بعد ذلك يدور داخل أروقة التيار الديني الحاكم بين مؤيد لولاية الفقيه المطلقة، ومؤيد لولايـة الفقيه المقيدة بالدستور. وأصبحت ولاية الفقيه فيمـا بعـد أحـد الركـائز الرئيسية في إثراء الفكر السياسي الإيراني بشكل عام بعد وفاة الخميني.

---

(١) صحيفة كيهان ، ١٦ جمادى الأول ١٤٠٨هـ.ق.

٢- مجلس الخبراء :

يمكن القول أن هذا المجلس قد استطاع تحويل الفكر السياسي للخط العقلاني إلى نظرية سياسية ونظام سياسي بتدوينه للدستور. فقد لعب مجلس الخبراء من ناحية، دوراً مهماً في تعزيز مكانة رجال الدين في السلطة، ومن ناحية أخرى، ضيق مجال المشاركة على التيارات الأخرى عن طريق تغليب الأيديولوجية الإسلامية، والفكر السياسي الشيعي على باقي الأيديولوجيات الأخرى في مواد الدستور، ولا أدل على ذلك من شرط الاعتقاد بمبادئ جمهورية إيران الإسلامية وما ينطوي تحته من اعتقاد بولاية الفقيه(كما طرحها التيار الديني الحاكم) والتي لاقت معارضة من قبل التيارين الليبرالي واليساري وحتى داخل المؤسسة الدينية نفسها، وهو ما أسفر عنه في نهاية المطاف تهميش وتلاشي دور التيارات الأخرى في إيران.

الحقيقة أن مجلس الخبراء لم يقم بأي دور يذكر في مسألة اختيار الولي الفقيه حيث فرضت الشعبية الجارفة التي تمتع بها الخميني على مسألة اختيار الولي الفقيه وعقدها للخميني، وهكذا جاء هذا المجلس في دورته الأولى في صورة شرفية . أما في دورته الثانية عام ١٩٩٠م أي بعد وفاة الخميني لم يستطع سوى عدد قليل من الذين كانوا في المجلس الأول من ترشيح أنفسهم مرة أخرى، فقد أصبح معيار الترشيح قائماً على الولاء التام للزعامة، بحيث لم يتم رفض الأشخاص المعارضين للزعامة فحسب، وإنما طال ذلك وأنسحب على الأشخاص وثيقي الصلة بالزعامة بمجرد الاعتقاد أنهم ربما يثيرون البلبلة حول الصلاحيات القانونية للزعيم، فتم رفض صلاحية العديد من المقربين للإمام الخميني.(١)

---

(١) انظر : عماد الدين باقى : گفتنمان هاى دينى معاصر، ص٣٥٦-٣٥٧.

٣- مجلس صيانة الدستور(*):

يمكن اختزال أهمية هذا المجلس وأثر الفكر السياسي الشيعي في تأسيسه، على أنه حائط الصد الأول تجاه المساس بمبادئ الجمهورية الإسلامية، أو إساءة استخدام مساحة الديمقراطية والحرية التي أعطيت لسلطات مثل السلطة التشريعية بحيث لا تؤثر سلباً على منظومة ولاية الفقيه والجمهورية الإسلامية. فصلاحيات هذا المجلس تعطيه الحق في رفض صلاحية المرشحين للانتخابات، وبالتالي ضمان أن يتوفر في من يصل إلى تلك المناصب اعتقاده بالجمهورية الإسلامية ومبادئها.(١)

وفي المقابل طوع الفكر السياسي الشيعي صلاحيات هذا المجلس بحيث يكون له ما كان لـ«مجلس الفقهاء الذي جاء في دستور عام ١٩٠٦م وهو التثبت من عدم تعارض قوانين النظام مع أحكام الشريعة الإسلامية».(٢) فإذا أجاز مجلس الشورى قانوناً، فإنه لا يُفعّل وينتقل إلى حيز التنفيذ إلا بموافقة مجلس صيانة الدستور ويراع ضمان ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلامية والدستور.

(*) **مجلس صيانة الدستور:** خصص الدستور الإيراني مواده بدءا من المادة الحادية والتسعين حتى المادة التاسعة والتسعين في تفصيل مهام وواجبات والهدف من تشكيله حيث جاء في المادة الحادية والتسعين أن الهدف من تشكيله هو ضمان مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلامية والدستور كما يتولى هذا المجلس عملية الإشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة، ورئاسة الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، وعلى الاستفتاء العام، كما جاء في المادة التاسعة والتسعون(وتعرف بمصطلح الرقابة التصحيحية التي لا تنفك كونها موضع جدال بين قوى النظام في إيران وأداة للقوى التي تسيطر عليها ووسيلة في إقصاء الآخرين وإلغاءهم).(انظر: قانون اساسى جمهوري اسلامى ايران، ص٣٩، ٤١)

(١) انظر : نيكى آر. كيدى : نتايج انقلاب ، ص٢٧.

(٢) د. وليد عبد الناصر : "عشرون عاماً بعد الثورة : إيران وإشكاليات التحول من الثورة إلى الدولة"، مجلة السياسة الدولية ، السنة ١٥، العدد ١٣٦، إبريل ١٩٩٩م، ص٨.

لاشك أن تأسيس مجلس صيانة الدستور -من وجهة نظر الدراسة- ينم عن بُعد نظر وذكاء من قبل التيار الديني الحاكم، الذي استشرف إمكانية أن يكون في مجلس الشورى، بعض التوجهات ذات الفكر الليبرالي أو اليساري، ويكون لرؤاها أثر على بعض القوانين والتوصيات التي تصدر من هذا المجلس. وبدلاً من تضييق الخناق على التيارات الأخرى واتهام الجمهورية الإسلامية بالديكتاتورية، قام هذا التيار بترك مساحة من الحرية وأقام البرلمان المنتخب من قبل الشعب على غرار الأنظمة الديمقراطية، وفي المقابل جاء مجلس صيانة الدستور ليوازن بين كفة الديمقراطية، وكفة الموازين الإسلامية، والتي تأتى بطبيعة الحال وفق تأويلات خاصة لذلك التيار قد تجدها تيارات أخرى أو أجنحة داخل التيار الديني نفسه مغايرة لتوجهاتها وفكرها. ولتحقيق ذلك جاء تقسيم أعضاء مجلس صيانة الدستور على النحو التالي:

١- ستة أعضاء من مختلف التخصصات القانونية يرشحهم رئيس السلطة القضائية (وهو المرشح بطبيعة الحال من قبل الولي الفقيه) ويقتصر دورهم في هذا المجلس على عدم تعارض ما يصادق عليه مجلس الشورى مع الدستور.

٢- يعين الولي الفقيه ستة من الفقهاء العدول، يشاركون الستة الآخرين مهامهم إلى جانب إنفرادهم بمراجعة ما يصادق عليه مجلس الشورى ومدى تطابقه مع أحكام الشريعة الإسلامية. ولعل هذا الارتباط الوثيق بين مجلس صيانة الدستور، والولي الفقيه، هو علامة أخرى على الخطوات المدروسة للتيار الديني في سبيل تدعيم وترسيخ فكره السياسي وسيطرته على المؤسسات السياسية في إيران.[١]

---

(١) لمزيد من المعلومات انظر : محمد قوچانى ، جمهورى مقدس ، برش هاى از تاريخ جمهورى اسلامى ، چاپ اول ، نقش ونگار ، تهران ، ١٣٨١هـ.ش، ص٦٤، ٦٧.

٤- السلطة التشريعية(*) :

أما فيما يتعلق بالسلطة التشريعية، فقد وجه التيار الديني هذه السلطة بحيث تأتي مخرجاتها وفق توجهاته السياسية، ولتأكيد ذلك يكفي الإشارة إلى تغيير أسم هذا البرلمان من مجلس الشورى الوطني إلى مجلس الشورى الإسلامي، وما يختزله هذا المسمى من أبعاد فكرية سياسية، أولها استكمال المنظومة السياسية للتيار الديني وتطويع هذا المجلس ليخدم ويرسخ رؤى هذا التيار وثانيهما إجبار التيارات الأخرى على تطويع أيديولوجيتها ورؤاها بما يتماشى والقوانين الإسلامية. وبالرغم من أن الدورة الأولى لمجلس الشورى قد جاءت نسيجاً من مختلف التيارات لاسيما الليبرالي واليساري، غير أن التيار الديني قد شكل الأغلبية في تلك الدورة وهو ما مكنه من تهميش التيارين الآخرين. أما في الدورات التالية لهذا المجلس فلم يكن لهذين التيارين تمثيل يُذكر. وقد أصبح لهذا المجلس

(*) **السلطة التشريعية**: عدد نوابه ٢٧٠ عضو ويتم زيادة عشرين عضو كحد أقصى كل عشر سنوات بدءا من تاريخ الاستفتاء عام ١٩٧٩م، وبذلك وصل عدد النواب الآن إلى ٢٩٠ عضو تستمر نيابتهم أربع سنوات.وقد فصل الدستور مهام وواجبات وصلاحيات هذا المجلس في مواده بدءا من المادة الثانية والستين حتى المادة التسعين. (وتظهر في هذه السلطة التباينات بين القوى في إيران ورؤاها من خلال القضايا التي تطرح فيها من قبيل قانون العمل الذي سبق الإشارة إليه وكذلك قانون الصحافة الذي أثار جدلا واسعا في هذا المجلس في دورته الخامسة بعد أن استطاع اليمين المحافظ تمريره في سبيل تضييق الخناق على صحف القوى اليسارية الدينية واليمين المعتدل وهو ما أدى إلى إغلاق العديد من صحف القوى اليسارية وحاولت هذه القوى بعد أن شكلت أغلبية في المجلس السادس تعديل هذا القانون وتخفيف الضغوط غير أن هذا القانون قد اصطدم بمعارضة مجلس صيانة الدستور له وظل الجدال محتدما حتى بعث مرشد الثورة برسالة إلى رئيس المجلس في ذلك الوقت مهدي كروبي يطالبه برفع هذا القانون عن جلسات المجلس، وبذلك يتضح أهمية هذا المجلس في معرفة مواقف مختلف القوى من القضايا المطروحة على الساحة السياسية).لمزيد من المعلومات حول مجلس الشورى الإسلامي انظر: سلطان محمد النعيمي:التيارات السياسية في إيران، رسالة ماجستير، ص١٥٢،١٤٤.

تجاذباته الخاصة مع ظهور التباين داخل التيار الديني نفسه. ولعل اختيار الذكرى السنوية لشنق فضل الله النوري(١٢/١١/١٩٨٠م) -أحد المنادين بالمشروطة المشروعة وتفعيل دور الفقهاء وانفرادهم بمقاعد البرلمان في فترة المشروطة- ليصادف اليوم الأول لافتتاح مجلس الشورى في دورته الأولى بعد الثورة؛ يختزل بين ثناياه موقف التيار الديني من التيارات الأخرى ومواقفها تجاه هذا التيار خلال الفترة الدستورية.

٥- السلطة التنفيذية:

أما بالنسبة للسلطة التنفيذية فإنها وبلا شك تُعد في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية أضعف حلقة من حلقات السلطة في إيران، فهي لا تحظى بالصلاحيات التي تؤهلها لتكون سلطة ذات تأثير مقارنة بوجود سلطة الولي الفقيه وبقية المؤسسات الدستورية التي تعلو في سلطتها على السلطة التنفيذية ، الأمر الذي دفع بازرجان لتقديم استقالته من رئاسة الوزراء بعد أن وجد سلطاته أضعف من أن تواجه قوى التيار الديني. كما لم يفلح الدعم الذي لقيه بني صدر من آية الله الخميني في تنفيذ برامجه وتوجهاته الليبرالية، حيث اصطدم بمجلس الشورى الذي شكل أعضاء التيار الديني أغلبيته فيه، و رفض عدداً من الوزراء الذين تقدم بهم بني صدر وفرض عليه رئيس وزراء ذوي توجهات دينية أكثر وهو "علي رجائي". كما رفض مجلس الشورى ذو التوجهات اليسارية الدينية في دورته الأولى "علي ولايتي" بوصفه مرشح من قبل رئيس الجمهورية علي خامنئي لتولي منصب رئيس الوزراء وفرض عليه "مير حسين موسوي" وهو بطبيعة الحال من القوى اليسارية في التيار الديني الحاكم. ولعل الشخصية الوحيدة التي أعطت لهذه السلطة مكانتها هو هاشمي رفسنجاني

نظراً لثقله السياسي في إيران.(*)

لقد استطاع التيار الديني الحاكم أن يؤسس نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية عن طريق استحداث سلطات ومؤسسات جديدة، وتطويع أخرى وفق منظومته الفكرية، مكنته من السيطرة على الساحة السياسية بدءاً من طرد التيار اليساري من الساحة، عن طريق التحالف التكتيكي مع التيار الليبرالي، مروراً بعزل هذا الأخير وتحوله إلى تيار معارض خارج دائرة النظام والسلطة، وصولاً إلى تفرد التيار الديني بقيادة الخميني بالسلطة بعد تهميش وإقصاء الدور السياسي لرجال دين كان لهم ثقلهم السياسي مثل آية الله شريعتمداري والذي وضع رهن الإقامة الجبرية، وآية الله طالقاني الذي تقلص دوره السياسي وحال الموت بينه وبين ذلك الدور الذي كان سيلعبه لو قدر له البقاء على قيد الحياة، لتنتقل فصول الحراك السياسي في إيران بعد ذلك داخل التيار الديني الحاكم ذاته. ولما كان الفكر السياسي الشيعي يمثل الرافد الفكري الرئيسي في إيران منذ العصر الصفوي فقد ظل محتفظاً بذلك الدور كذلك بعد الثورة. إذاً كيف سار الفكر السياسي الشيعي في العقد الأول للثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م ؟.

(*) على الرغم من أن الدستور قد أقر في مادته الثالثة عشر بعد المائة على أن رئيس الجمهورية أعلى سلطة رسمية في إيران بعد مرشد الثورة؛ إلا أن الواقع قد أثبت أن هذه السلطة اضعف من أن تجعل من يتولاها أعلى سلطة بعد مرشد الثورة واثبت الواقع أن هذه السلطة تستمد مكانتها من شخصية من يمثلها ومدى قوة التيار أو الجناح الذي ينتسب إليه. ولعل الشخصية الوحيدة التي جسدت ما جاء في المادة الثالثة عشر بعد المائة في أن رئيس الجمهورية أعلى سلطة رسمية في إيران هو هاشمي رفسنجاني وهو بلا شك أقوى الشخصيات الإيرانية واحد الركائز الأصيلة في هذا النظام.

تناوب على رئاسة السلطة التنفيذية بعد الثورة كل من: بني صدر"يناير ١٩٨٠م". - محمد علي رجائي"يوليو ١٩٨١م". - علي خامنئي"دورتان أكتوبر١٩٨١م و١٩٨٥م".- هاشمي رفسنجاني"دورتان عام١٩٨٩م و١٩٩٣م". - محمد خاتمي "دورتان عام١٩٩٧م و٢٠٠١م" - احمدي نجاد"٢٠٠٥م".(لمزيد من المعلومات حول مواد الدستور فيما يتعلق بالسلطة التنفيذية أنظر: قانون اساسى جمهورى اسلامى إيران، ص٣١٢،٣٠٦.)



الفصل الثالث

الفكر السياسى للتيار الدينى الحاكم حتى عام ١٩٨٩ م

الفصل الثالث

الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم(*) حتى عام ١٩٨٩م

تمهيد :

بداية ظهرت قوى التيار الديني الحاكم ضمن القوى التي عرفت بـ"حزب الله"(**) حيث أصدر الخميني وهو في النجف أمراً بتشكيل تنظيم يضم الجامعيين والمثقفين وعلماء الدين. وبعد تأسيس "حزب الجمهورية الإسلامية" طالب الخميني جميع القوى والجماعات بالانضمام لعضوية هذا الحزب للحيلولة دون التفرقة والتشتت «غير أن هذه الإستراتيجية (أي العضوية في تنظيم واحد) لم تستطع أن تحول دون ظهور الاختلافات والمشارب المتنوعة. و أدى هذا التباين داخل التيار الديني إلى انقسام هذا التيار وظهور جناحي اليسار الديني واليمين الديني في البداية في تنظيمين هامين هما : "منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية" و "حزب الجمهورية الإسلامية" ولهذا فإن التموجات الداخلية لهذين التنظيمين كان لهما دور حاسم في تبلور جناحي "اليمين" و"اليسار"»(١)(***) وقد ظهرت أهم معالم

(*) ترمي الدراسة في تسمية هذا التيار بالتيار الديني الحاكم وذلك لتمييزه عن المؤسسة الدينية في إيران. فهي تنقسم على نفسها بين مؤيد لولاية الفقيه كما هي مطبقة في إيران حالياً وآخر رافض للصورة التي جاءت بها في إيران(آية الله حسين منتظري)، وآخر يرفضها تماماً كما يرفض سلطة الفقهاء(آية الله حسن طباطبائي القمي). ولذا كان لزاماً تمييز التيار الديني المؤيد لولاية الفقيه بلفظ الحاكم حتى لا تأتي الرؤى التي ستطرحها الدراسة لهذا التيار في المطلق لتشمل جميع المؤسسة الدينية في إيران.

(**) انظر هامش ص١٥٦.

(١) حميد رضا نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(***) **اليسار الديني** :

تأتى تسمية هذا الجناح باليسار الديني للتمييز بينه وبين اليسار سواء الماركسي اللينيني أو اليسار الماوتسي والذي مثلته في إيران كثير من الأحزاب من قبيل حزب توده وفدائيان خلق وغيرهم . ولعل تأثر هذا الجناح ببعض الرؤى اليسارية من =

التباين بين الخط الإخباري والخط الأصولي في: اعتقاد الخط الإخباري بمقدرة الفقه التقليدي في تناول ومعالجة جميع المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، أما الخط الأصولي فوجد من الفقه التجديدي، الطريق لمعالجة مختلف القضايا. حيث تلعب الحكومة تلعب دوراً مهماً في معالجة تلك المشكلات فيما يعرف بالقوانين الأولية والثانوية و تأتي الأخيرة في صورة استثناءات كالاضطرار وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وقاعدة "الأهم والمهم" وما شابه ذلك، وتركزت التباينات الفكرية بين هذين الخطيين في مسائل مثل : الاعتماد على الاقتصاد الحر أم الاقتصاد الحكومي، والملكية هل هي مطلقة أم محددة؟، وقانون العمل والإصلاح الزراعي وغيره.(١) وقبل تناول الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم بشقيه اليسار واليمين كان لزاماً تناول كيفية ظهور هذين التوجهين داخل ذلك التيار عن طريق التنظيمين سابقي الذكر.

١- منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية :

تعد هذه المنظمة أهم تنظيم ثوري حتى تأسيس "حزب الجمهورية الإسلامية"، ولعل أولى الشرارات الفكرية لجناحي اليسار واليمين داخل التيار الديني الحاكم قد بدأت من قلب هذه المنظمة وهي :

– نشر بيان بمناسبة عيد العمال وصدور بيان في تأبين الدكتور "علي شريعتي": فقد وجد البعض(اليمين) في أن أي نوع من الاهتمام بالعامل هو إلهام من الأفكار الماركسية. أما فيما يتعلق بصدور تأبين في وفاة علي

= قبيل العدالة والاجتماعية وإلغاء الفروق الطبقية وممازجتها بالرؤى الإسلامية والاشتراكية في الاقتصاد هو ما جعله يعرف في الأدبيات السياسية الإيرانية باليسار الديني وذلك لتمييزه عن اليمين الديني الذي لا يؤمن بتحديد الملكية ويؤكد على حرية الاقتصاد ويقف على النقيض من الرؤى اليسارية الاشتراكية في الاقتصاد .

(١) انظر عماد الدين باقى : گفتمانهايى دينى معاصر ، ص ٢٥١ -٢٥٢ .

شريعتي فقد ظهر كذلك فريقان: فريق رأى أن علي شريعتي مقلد ومنحرف وصاحب بدعة(اليمين)، في حين رأى الفريق الآخر(اليسار)بأنه مصلح ومفكر وذو بصيرة.(١)

الحقيقة أن قضية تعيين ممثل للإمام داخل منظمة مجاهدي الثورة، الإسلامية ومن بعدها ظهور الخلافات في الجوانب الاقتصادية؛ كان بحق العامل الرئيسي الذي أدى إلى بروز جناحي اليمين واليسار. ففي أوائل عام ١٩٨٠م عين الخميني ممثلين له داخل هذه المنظمة أحدهما "آية الله مطهري" الذي تولى الجانب السياسي داخل المنظمة، والآخر "حسن راستي كاشاني" الذي أنيط به الجوانب الفقهية داخل المنظمة. وبعد اغتيال آية الله مطهري، أصبح راستي كاشاني الممثل الوحيد للإمام داخل المنظمة، وكان على النقيض مع الرؤى المستنيرة داخل منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية، فبدأ الخلاف يتصاعد بين مستنيري المنظمة وبين راستي كاشاني حول عدد من المسائل ومنها على سبيل المثال :

قضية السيادة الحزبية والسيادة الفقهية داخل المنظمة حيث ظهرت ثلاث جماعات :

الأولى : مؤيدة لراستي كاشاني ومعتقدة بولايته المطلقة داخل هذه المنظمة (المحافظون والذين عرفوا فيما بعد باليمين).

الثانية : معارضة لكاشاني وتؤمن بغلبة حكم الحزب على ممثل الإمام (اليسار).

الثالثة : محايدة رأت أن ذلك الصدام بين الجناحين أكثر من مجرد خصومة ولا توجد منطلقات أساسية للتفاهم وقبول اختلاف الانتماءات أو استمرار المنظمة.

---

(١) مصاحبه بامحسن آرمين « سازمان مجاهدين انقلاب اسلامى وتحليل عرض سياسي كشور»، راه نو ، سال اول ، شماره اول ، ١٤ شهريور ماه ١٣٧٧هـ.ش، ص١٨.

تصاعد الخلاف بعد ذلك لدرجة اتهام كاشاني معارضيه بعدم التزامهم بالشريعة وتبنيهم أفكاراً إلتقاطية، وقام بإلغاء اللجنة المركزية للمنظمة في ١٩٨٢/٤/٤م وأنشأ مجلساً مؤقتاً لها برئاسته. وفي تلك الأثناء طلب الخميني في رسالة لأعضاء هذه المنظمة التعاون الكامل مع كاشاني ومن لا يريد فعليه بتقديم استقالته. وفي إثر ذلك استقال ٣٧ عضواً من أعضاء هذه المنظمة.(١)

٢- حزب الجمهورية الإسلامية :

تأسس عام ١٩٨٠م بهدف توحيد الجماعات والقوى الثورية، وتكونت لجنته المركزية من آية الله بهشتي (أمين عام للحزب) وباهنر وآية الله خامنئي وهاشمي رفسنجاني وآية الله موسوي اردبيلي. وبعد أن ظهرت أولى شرارات الخلاف داخل منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية؛ انسحبت تلك الخلافات داخل هذا الحزب وبدأت بالظهور تدريجياً بين أعضائه. ففي ما يتعلق بالإصلاحات الزراعية وقانون العمل، رأى البعض (اليمين) أن مجلس الشورى الإسلامي ونواب الشعب، لا يحق لهم سن القوانين فيما يتعلق بذلك، وإنما يجب تنفيذ مواد الدستور بشكل كامل. في حين رأى البعض الآخر (اليسار)، أن سن القوانين بصورة مؤقتة، يدخل في نطاق صلاحية المجلس، مستندون في ذلك على القرارات الثانوية والحكومية. وسرعان ما انسحبت هذه الجدلية لترقى إلى آفاق جديدة وتطال نطاق الحوزة الدينية وصلاحيات الزعامة. فنظراً لرؤيته التقليدية، رأى اليمين أنه لا حاجة للقرارات الثانوية الحكومية طالما أن الدستور ومواده قادران على التعامل مع هذه المسائل وأكدوا على نوع من" الفقه التقليدي".

---

(١) انظر : حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران ، ص٦١-٦٣.

وعلى الجانب الآخر أكد اليسار على الحاجة إلى الأحكام الثانوية فالأحكام الدستورية من وجهة نظره غير كافية وأكد اليسار على " الفقه المتجدد ".

إن ظهور ذلك التباين بين اليسار واليمين داخل التيار الديني الحاكم؛ هو إيذان بعودة الجدلية الأزلية بين الخط الإخباري، والعقلاني حول مختلف القضايا، سواء أكان قد تم تناولها في السابق من قبيل ولاية الفقيه، أو قضايا حديثة أفرزتها المتغيرات التي طرأت مع ظهور نظام الجمهورية الإسلامية. وستتناول الدراسة هنا فكر كل من اليسار واليمين الديني في العقد الأول من الثورة.

أ- الفكر السياسي لليسار الديني حتى عام ١٩٨٩م :

يرى الدكتور "سعيد برزين" أن التفسير الطبقي للتاريخ الإسلامي وخاصة التاريخ الشيعي في مساندته ودعمه للفقراء والمحتاجين والوقوف في وجه الأغنياء والمناخ الثقافي الدولي بعد الحرب العالمية الثانية والذي كان واقعاً تحت تأثير صراع الشيوعية ضد الإمبريالية والطبقية، قد لعب دوراً كبيراً في تشكيل الفكر السياسي لليسار الديني. فبالرغم من انتقاد اليسار الديني للفكر المادي للاشتراكية غير أنه يستحسن أهدافه ومطالبته بالمساواة والعدالة الاجتماعية. ويظهر تأثير الدكتور علي شريعتي واضحاً في فكر اليسار الديني والذي يُعد الأكثر قرباً له من حيث المبادئ الأساسية من قبيل الراديكالية في الأسلوب، والصراع الطبقي، ومكافحة الاستبداد، والتجديد في الفكر الديني.(١)

لقد شق جناح اليسار لنفسه توجهاً خاصاً في إيران عن طريق :

---

(١) انظر : د. سعيد برزين : جناح بندى سياسي در ايران از دهه ١٣٦٠هـ. ش تا دوم خرداد ١٣٧٧ هـ.ش، چاپ اول ، نشر مركز ، تهران ، ١٣٧٧هـ.ش، ص٥٤-٥٥.

١- **فهمه الخاص للدين وولاية الفقيه** : حيث يؤكد على السلطة الدينية الإلهية، وولاية الفقيه المطلقة بوصفها سلطة، تنال مشروعيتها من السلطة الإلهية، وتلقى تأييد الشعب لها. ويؤمن بولاية الفقيه المطلقة والصلاحيات اللامحدودة للولي الفقيه، بحيث تعلو صلاحيات هذا الأخير صلاحيات الدستور والأحكام الثانوية والحكومية، فتأتي صلاحياته من منظور هذا الجناح وفق المصلحة العامة.(١)

٢- **انتهاجه السياسة الراديكالية** : حيث أتخذ لنفسه بعد الثورة مواقف راديكالية متشددة سعى من خلالها إلى خلق "المجتمع الشعبي المغلق" والذي تتولى فيه الحكومة عملية إلغاء المعارضين وجميع التنظيمات الأخرى في نظام تعبئة شعبية.(٢) ولذلك ظل هذا الجناح يناهض النظام الحزبي ويراه مدعاة للتشتت والفرقة وجزءاً من مؤامرة الغزو الثقافي، ولذلك انتهج النهج الإلغائي الإقصائي في تعامله مع الأجنحة والتنظيمات المعارضة منذ بداية الثورة.

٣- **التوجهات الاشتراكية في الاقتصاد** : وذلك عن طريق التدخل المباشر للحكومة في المجال الاقتصادي، والتأكيد على العدالة الاجتماعية، والاستقلال الاقتصادي والسياسي، والمعارضة الصريحة للخصخصة، وتحرير الاقتصاد، وسيادة الرأسمالية، والتأكيد على الدعم الحكومي. وتأتي الحكومة بوصفها المستثمر الأول. فطبقاً لتقليد اليسار الكلاسيكي يعتبر هذا النوع من الاستثمارات مصدراً للتعبئة الاقتصادية والسياسية والثقافية.(٣)

٤- **العدالة الاجتماعية** : اهتم اليسار الديني بقضية المستضعفين، واختيار

---

(١) انظر : حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران، ص ١٩٦.
(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ١٩٥
(٣) د. سعيد برزين : جناح بندى سياسي در ايران ، ص ٥٧ .

الأفراد بناء على الثقة بدلاً من التخصص، والتشجيع على خلق الفرص المتساوية، والتأكيد على التغير الفوري والعميق لتحقيق المساواة. ويبدى هذا النجاح ردة فعل قوية تجاه الغزو الثقافي ومظاهره.(١)

٥- **الراديكالية في السياسة الخارجية** : حيث انتهج اليسار الديني أساليب متشددة وثورية، وانتقد المدافعين عن المصلحة والواقعية، وأكد على عالمية الثورة الإسلامية، ورفع شعار "الحرب حرب حتى النصر" وذلك خلال فترة الحرب العراقية الإيرانية.(٢)

الممارسة السياسية :

انبثق هذا الجناح من منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية وحزب الجمهورية الإسلامية وجمعية علماء الدين المناضلين فيما بعد، وظهر في بداية الثورة في الجماعات المعروفة بـ "حزب الله" ومؤسسات الثورة مثل "لجان الثورة الإسلامية" و "المحاكم الثورية"، وسرعان ما تولى زمام السلطة بعد هروب بني صدر ووصول رجائي وباهنر لسدة الحكم. وبعد اغتيالهما في أثر تفجير مقر مجلس الوزراء عام ١٩٨١م، أوكلت مهمة تشكيل الحكومة لـ"مير حسين موسوي"، بعد أن رفض مجلس الشورى ذو التوجهات اليسارية الدينية "على أكبر ولايتي" المرشح من قبل "علي خامنئي" رئيس الجمهورية في ذلك الوقت،(٣) الأمر الذي أدى إلى ظهور انقسامات داخل صفوف قوى "حزب الله" فضم هذا التنظيم من ناحية :

١- جماعة متشددة وأصولية مثل خلخالي ومحتشمي وموسوي وبهزاد نبوي.

---

(١) انظر : حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران، ص٨٦،٨٥.
(٢) د. سعيد برزين : جناح بندى سياسي در ايران ، ص ٥٧ .
(٣) انظر : نيكى آر كدي : نتايج انقلاب ايران ، ص٣٧ .

٢- جماعة عرفوا بـ"اليمين" مثل رفسنجاني ويزدي وعارضوا بعض سياسيات "اليسار الراديكالية".[١]

استمر جناح اليسار في السلطة بين عامي ٨١ ، ١٩٨٩م مستحوذا على أغلبية مقاعد مجلس الشورى في دوراته الثلاث الأولى كما ظلت السلطة القضائية والتنفيذية في قبضته حتى عام ١٩٨٩م قام خلالها بإلغاء الكثير من معارضيه عن طريق الصراعات الإقصائية الإلغائية، وقد قام مكتب تدعيم الوحدة (وهو اتحاد طلابي) بالتعامل مع الطلاب وأساتذة الجامعات بأساليب متشددة ومتطرفة متأثراً بروى اليسار الديني.

لقد وقع جناح اليسار تحت تأثير الإمام الخميني والذي كان داعماً لهذا الجناح بشكل مباشر، فكان للالتقاء الفكري بين جناح اليسار وفكر الخميني أثره الواضح في تأييد الأخير لهذا الجناح. فحماية المستضعفين وتحقيق العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للثروة من جهة، وتحقيق الحكومة الإسلامية، وولاية الفقيه المطلقة، وسيادة الأيديولوجية الإسلامية، والتجديد في الفكر الديني من جهة أخرى، نقاط التقاء أخرى في فكر الخميني وفكر اليسار الديني. أضف إلى ذلك سعي التيار الديني لسحب البساط عن اليسار الماركسي وتأثيره في المجتمع الإيراني عن طريق تقديم أيديولوجية متماشية مع الفكر السياسي للخميني في قوالب دينية من قبيل العدالة الاجتماعية، وإلغاء الفروق الطبقية، ودعم الطبقات الكادحة والعمالية.

لقد جاءت وفاة الخميني الداعم الرئيسي لهذا الجناح بوصفها ضربة قاضية له، حيث بدأ يفقد السلطات تباعاً، ففقد السلطة التنفيذية وأصبح أقلية في مجلس الشورى في دورته الرابعة، وهو ما أدى إلى خروجه من دائرة السلطة. ومنذ ذلك الوقت، تبنت نخبة هذا الجناح سياسة "الصمت

---

(١) حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران، ص ٦٨-٦٩

والصبر"، لينتقل الفكر السياسي لهذا الجناح إلى مرحلة جديدة مغايرة لتلك المرحلة الراديكالية التي تبناها طوال عقد الثمانيات. فقد طرح رؤى جديدة حول ما يتعلق بولاية الفقيه، والعملية الحزبية، أفرزت بدورها نظريات جديدة حول النظام السياسي في إيران. إن«ابتعاد هذا الجناح عن السلطة، وهامشية دوره في الحكومة، وتواجده الفعال في الجامعات والمراكز العلمية، قد أدى هذا إلى قيام بعض أعضاء هذا الجناح بتغيير مواقفهم بعد عام ١٩٨٩م، وعرفوا في الأدبيات السياسية الإيرانية بجناح اليسار الوسط أو الحديث».[١] وسوف تتبع الدراسة هذا التحول لجناح اليسار الديني في الباب الثالث.

ب- الفكر السياسي لليمين الديني حتى عام ١٩٨٩م :

يتمتع اليمين الديني التقليدي بجذور فكرية شيعية أكثر من أي شيء آخر، فقد ظل لسنوات عدة مؤيداً الفصل بين المجالين السياسي والديني، ويرى الحكومة (على المستوى العملي) مغتصبة لحق الأئمة المعصومين وخاصة إمام الزمان. وقد جاء اليمين على النقيض من الرؤى السياسية والاقتصادية لليسار الديني، وكذلك على المستوى الفقهي. حيث عارض اليمين التقليدي ولاية الفقيه المطلقة وطالب بتأطير صلاحية الولي الفقيه ضمن الدستور.[٢]

لعب هذا الجناح دوراً محدوداً للغاية في الحكومة التي تلت الثورة، وفي إثر المتغيرات السياسية والدولية؛ سيطر اليمين تدريجياً على السلطة السياسية في إيران. فبعد عام ١٩٨٩م أصبحت الحكومة والمجلس في دورته الرابعة وكافة السلطات عملياً في قبضة اليمين التقليدي.

---

(١) حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران، ص ٦٨-٦٩.
(٢) نيكى آر. كدى : نتايج انقلاب ايران ، ص ٢١ .

تعد "جمعية علماء الدين المناضلين" والتي تأسست عام ١٩٧٧م برئاسة آية الله بهشتي الممثل الرئيسي لليمين التقليدي، كما تعد "جمعية مدرسي الحوزة العلمية بقم" النواة الأصلية لجمعية علماء الدين المناضلين. وقد عبرت جمعية علماء الدين المناضلين عن نشاطها بعد الثورة بوصفها حزباً سياسياً منظماً وتقدمت في أغلب الانتخابات بقوائمها الانتخابية ومن أهم أعضاء لجنتها المركزية يمكن الإشارة إلى : هاشمي رفسنجاني، ومشكيني، وإمامي كاشاني، ومصباح يزدي، وراستي كاشاني، وخزعلي، ودري نجف آبادى، وكرماني، ومرتضى مطهري وبهشتي وباهنر .

١- مفهوم الحكومة وولاية الفقيه :

فيما يتعلق بالفكر السياسي لليمين التقليدي، يمكن القول أن رؤى هذا الجناح لم تكن واضحة في هذه الفترة –أي منذ بداية الثورة حتى عام ١٩٨٩م– فمن ناحية لم تكن الظروف التي تلت الثورة ثم اندلاع الحرب العراقية الإيرانية تسمح بظهور الرؤى السياسية بشكل واضح لدى هذا الجناح أو جناح اليسار الديني، أضف إلى ذلك ابتعاد اليمين التقليدي عن السلطة وهو ما حال دون ظهور فكره السياسي بشكل واضح برغم تولي علي خامنئي رئاسة الجمهورية لدورتين خلال العقد الأول للثورة؛ إلا أنه اصطدم بصلاحية رئاسة الوزراء ومجلس الشورى والتي سيطر عليهما اليسار طوال تلك الفترة. وإجمالاً يمكن القول بأن الرؤى السياسية لليمين التقليدي تركزت في تلك الفترة على مسألة الأحكام الأولية، والتقيد بالدستور، وتأطير ولاية الفقيه ضمن أطره، ومعارضة الولاية المطلقة للفقيه، والتي ستتحول تلك الرؤى بعد ذلك مع وصول اليمين للسلطة. و يرى هذا الجناح أن المذهب التقليدي كاف لإضفاء المشروعية على الحكومة والنظام من الناحية الفكرية والعملية، ويعتبر التأويل أقل ضرورة

لدى هذا الجناح مقارنة بغيره وهو ما له جذور ثقافية محافظة.[1] وفي المقابل يؤكد هذا الجناح على سيادة الفقهاء على كافة الأجهزة الحكومية، فـ«الدين في نظرهم هو عين الفقه، والحكومة الدينية ما هي إلا حكومة فقهية. كما أن كافة القوانين يتعين أن تقوم وفقاً للأسس الفقهية، وتضع هذه الجماعة الوحي في مقابل العقل، وترى أن التفسير يتعارض مع التقليد وهذا الأخير هو بمثابة المحرك الرئيسي للفكر السياسي لليمين التقليدي، كما يولي الأحكام الفقهية أهمية كبيرة، ويعارض أي نوع من تناقض القوانين وحتى الدستور مع الأحكام الفقهية».[2]

٢- الرؤى الاقتصادية :

أما الرؤى الاقتصادية فلعله يمكن تتبعها من خلال القاعدة الاجتماعية لليمين التقليدي، والذي ينحدر أغلب أعضائه من فئة البازار والتجار وملاك الأراضي. ولذا يؤكد هذا الجناح على الاقتصاد التقليدي والاستثمار التجاري (الوساطة)، وفي المقابل يعارض أي نوع من الاستثمار الأجنبي ونقل التكنولوجيا والاندماج في الأسواق العالمية، وأي خطوة من شأنها تغيير هذا الاقتصاد التقليدي. ونظراً لاعتماد جناح اليمين على مؤسسة البازار(جمعية المؤتلفة الإسلامية) بوصفها الداعم المالي الرئيسي له؛ فقد فرضت عليه طبيعة تلك العلاقة والمصلحة المشتركة، التأكيد على الفكر الاقتصادي التقليدي من قبيل شبكة التجارة الداخلية، والتوزيع الداخلي، وهو ما كان أحد الأسباب التي أدت إلى ظهور انشقاق في جناح اليمين التقليدي وظهور جناح اليمين الوسط متبنياً التنمية الاقتصادية الشاملة.

---

(١) د. سعيد برزين : جناح بندى سياسي در ايران ، ص ٤٠ .
(٢) عبد العلى بازرگان: در عرصه اصلاحات ونوگرايى دينى ، چاپ اول، شركت سهامى نشر، تهران ، ١٣٨١هـ.ش، ص٢٠.

٣- السياسية الخارجية :

تأتي الرؤى السياسية لهذا الجناح فيما يتعلق بالسياسة الخارجية في معارضة أي دولة تسعى إلى القضاء على العلاقة التقليدية داخل المجتمع والأحكام الفقهية. وعلى الرغم من الموقف السلبي أو الحد الأدنى من الإيجابية تجاه الدول الرأسمالية، إلا أنه يقبل بتلك العلاقة إلى الحد الذي لا تتحول فيه إلى علاقة تبعية وتضر بمصالحه الاقتصادية.

لقد حال العقد الأول من الثورة وما تخلله من تقلبات وأحداث، بدءاً من الصراعات بين التيارات السياسية الإيرانية، مروراً بالحرب العراقية الإيرانية، وانتهاء بالحيلولة دون انشقاق الصف الداخلي داخل التيار الديني الحاكم بقيادة الخميني –الذي حال دون ظهور تلك التباينات– دون وضوح الرؤية بشكل محدد ودقيق حول الرؤى السياسية لأجنحة التيار الديني الحاكم. وبانتفاء الأسباب سابقة الذكر، بدأ الفكر السياسي في العودة من جديد في أطروحات جديدة أفرزت معها أجنحة سياسية انبثقت من داخل التيار الديني نفسه، بل وعادت تيارات أخرى من جديد إلى الساحة السياسية مثل التيار الليبرالي ولو بالحد الأدنى من الفعالية عن طريق أطروحات ورؤى سياسية.

وتلاحظ الدراسة مدى تأثير قرب ووصول أي جناح من الأجنحة داخل التيار الديني للسلطة؛ في مواقف ذلك الجناح تجاه مختلف القضايا السياسية. ولا أدل على ذلك من تبادل الأدوار بين اليسار الديني واليمين الديني بعد عام ١٩٨٩م، وهو تاريخ تزامن مع أفول اليسار الديني في السلطة، وفي المقابل صعود اليمين للسلطة. ففيما يتعلق بنظرية ولاية الفقيه مثلاً، لوحظ أن موقف اليمين واليسار الديني، قائم في هذه النظرية على عنصرين هما :

١- شخص الولي الفقيه.   ٢- ماهية نظرية ولاية الفقيه ذاتها.

ففي فترة الإمام الخميني -الذي ظل مؤيداً لليسار الديني- طرح اليمين مسائل مثل المولوية الإرشادية(*) للولي الفقيه، كما تعرض كذلك لنظرية ولاية الفقيه ذاتها وعارض مجيئها بصورة مطلقة. أما اليسار فقد ظل طوال العقد الأول داعماً لولاية الفقيه المطلقة، ولكن مع خسارته لمراكز السلطة تباعاً، وتولي علي خامنئي منصب المرشد الأعلى للثورة ومنصب ولاية الفقيه بعد وفاة الخميني، تغيرت سياسة جناح اليسار ونادى بولاية الفقيه المقيدة والمنتخبة، لتتضح أهمية شخص الولي الفقيه وميوله السياسية ومدى قرب أو بعد رؤاه وتوجهاته من جناح اليسار أو اليمين، حيث يرى "صادق زيبا كلام" أن «الرؤى السياسية في إيران قائمة على مبدأ المصالح السياسية. فعندما كان منصب الزعامة في الثمانينات يتماشى كلية مع ميول اليسار الديني؛ كان طبيعياً أن يرى هذا الجناح مشروعية النظام مستقاة من ولاية الفقيه، ولكن في فترة لاحقة عندما لم تتماش الزعامة مع ميول هذا الجناح (تولي على خامنئي لذلك المنصب بعد وفاة الخميني) نادى بأن مشروعية النظام تأتي من الشعب. وعلى الجانب الآخر لم يقبل اليمين خلال فترة زعامة آية الله الخميني بالولاية المطلقة، أما الآن فقد تغير ذلك الموقف بتغير الزعامة، التي جاءت متوافقة مع رؤى جناح اليمين، ووجد أن الولي الفقيه أعلى من الدستور، بل ويستقي هذا الأخير مشروعيته من الولي الفقيه»[1] وبذلك يتضح كما يقول "عبد الله نوري":

(*) **المولوية الإرشادية**: يرمي اليمين هنا إلى تشكيل مجلس يضم عدد من الفقهاء بوصفه مجلس بدلا أن ينفرد فقيه بالولاية أو بوصفه مجلس استشاري للولي الفقيه. وتأتي القرارات التي يصدرها هذا المجلس تارة مولوية أي الأمر الذي يأتي بداعي الزجر والنهي والأمر. وتارة أخرى إرشادية أي ليس أمر على نحو الحقيقة بل الهدف منه إرشاد إلى قضية ما.

(١) حسين كاجى (به كوشش) : تأملات ايرانى (مباحثات با روشنفكران معاصر در زمينه فكر وفرهنگ ايران)، چاپ اول ، انتشارات روزنه ، تهران ، ١٣٨٠هـ.ش، ص٢٣٠.

«إن الخلافات حول تفسير نظرية ولاية الفقيه كانت من أجل نيل السلطة، ولا شيء غير ذلك».[1]

لاشك أن الفترة الثانية للجمهورية الإسلامية -وهي الفترة التي يمكن تقصي ملامحها من بداية تولي خامنئي مقام مرشد الثورة- هي فترة خصبة جداً في دارسة الفكر السياسي الإيراني بشكل عام والشيعي بشكل خاص، ويعود السبب في ذلك إلى غياب الأسباب التي حالت دون ظهور رؤى مختلف الأجنحة بصورة واضحة، وظهور مناخ سياسي وثقافي ساعد على طرح الرؤى السياسية التي جاءت بها نخبة ومفكرو مختلف الأجنحة. وسوف تتناول الدراسة في الباب الثالث الفكر السياسي الإيراني بعد العقد الأول للثورة الإيرانية.

---

(١) عبد الله نورى : " جريان شناسى سياسي ، توسعه وارزشها" ماهنامه صبح، سال دوم ، شماره ٦١، شهريور ١٣٧٥ هـ.ش، ص٣٥.



الباب الثالث

الفكر السياسى الإيرانى بعد عام ١٩٨٩م وحتى عام ٢٠٠٠م

تمهيـــد :

لقد جاء اختيار هذا التاريخ (١٩٨٩م-٢٠٠٠م) انطلاقاً من تزامنـــه مع ظهور توجهات جديدة أشبه فيما تكون بتحولات جذرية داخـل الفكـر السياسي لليسار واليمين الديني، انعكست بوضوح من خلال أطروحات نخب كلا هذين الجناحين. ويمكن إجمال أسباب ذلك التحول في :

١- انتهاء الحرب العراقية الإيرانية (عام ١٩٨٨م)، والتي ظلت حائلة دون ظهور التباينات داخل التيار الديني الحاكم، فدائماً مــا يكــون الخطــر الخارجي دافعاً قوياً لتوحيد الجبهة الداخلية.

٢- وفاة آية الله الخميني، الذي كان له أثر واضح على طبيعة الممارســة السياسية. فقد حال وجود تلك الكاريزما التي نادت دائماً بتوحيد الصف الداخلي؛ في ظهور أطروحات سياسية واضحة قد تفهــم علــى أنهــا مناهضة للفكر الأيديولوجي للتيار الديني الحاكم وتعدٍ علــى الخطــوط الحمراء للنظام الإيراني.

٣- سيطرة اليمين على السلطة وتولي علي خامنئي منصب المرشد الأعلى للثورة، الأمر الذي أدى إلى ظهور تحولات جوهرية في فكر كــلٍ مــن اليمين واليسار تجاه قضايا مفصلية مثل مبدأ ولاية الفقيه وغيره.

٤- إثراء الفكر السياسي الإيراني بعودة التيــار الليبرالــي إلــى الــساحة السياسية وإن كان بالحد الأدنى من المشاركة.

وقبل الخوض في غمار الفكر السياسي الإيراني في هذه الفترة ومــا تمخض عنه ذلك الحراك، وما أفرزه من جــدليات فكريــة حــول مختلــف القضايا السابقة، ستتناول الدراسة هنا موقف أجنحة التيار الديني الحاكم و مدى قربها أو بعدها من السلطة.

الحياة السياسية بعد العقد الأول من الثورة :

بدأت بوادر التحول في الحياة السياسية الإيرانية مع انتهاء الحرب العراقية الإيرانية(١٩٨٨م). حيث بدأ اليمين في السيطرة على السلطات والمؤسسات الحكومية و«يمكن اعتبار فترة انتخابات رئاسة الجمهورية في دورتها الخامسة (١٩٨٩م)، بداية للنشاط الموسع لجمعية علماء الدين المناضلين [اليمين] في الحقل السياسي والاقتصادي والثقافي».[١] فبعد تولي هاشمي رفسنجاني(*) السلطة التنفيذية قام بإبعاد جميع

---

(١) عباس شادلو : احزاب وجناحهاي سياسى إيران، چاپ اول، انتشارات گستره، تهران، ١٣٧٩هـ .ش، ص ٤١.

(*) **علي أكبر هاشمي رفسنجاني**: ولد في رفسنجان بمقاطعة كرمان عام ١٩٣٤م، وتعلم في مدرسة دينية محلية، ثم أكمل تعليمه في معهد قم الديني، وتتلمذ على يد روح الله الخميني. تخرج في نهاية الخمسينيات برتبة "حجة الإسلام" وسار على خطى أستاذه في معارضة محمد رضا شاه بهلوي. اعتقل رفسنجاني أكثر من مرة لتوليه إدارة القوى المؤيدة للخميني في إيران، وقضى حوالي ثلاث سنوات في السجن (١٩٧٥-١٩٧٧) بسبب نشاطه السياسي.بعد سقوط الشاه وتولي الخميني للحكم عين رفسنجاني في مجلس الثورة، وشارك في تأسيس الحزب الجمهوري الإسلامي، كما استمر رئيسا لمجلس الشورى بين عامي(١٩٨٠ و١٩٨٩م) الذي تغير اسمه من" مجلس شورى وطني" إلى "مجلس شورى إسلامي" بمقترح قدمه رفسنجاني بنفسه. وبعد وفاة الخميني في ١٩٨٩ كانت خبرة رفسنجاني السياسية في الداخل والخارج وانتهاجه مبدأ الوسطية؛ وراء فوزه بانتخابات الرئاسة بنسبة ٩٥% من الأصوات، وعمل رفسنجاني على تخليص إيران من مشاكلها الاقتصادية بالانفتاح على العالم والاعتماد على مبادئ السوق الحرة، وفتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية. وأثناء توليه رئاسة الجمهورية الإسلامية، سعى رفسنجاني إلى تشجيع التقارب مع الغرب وإعادة فرض إيران كقوة إقليمية. أما محليا، فقد سعى إلى تحويل إيران من دولة تسيطر على الاقتصاد كما كان حالها في سنوات الحرب إلى دولة ذات نظام مبني على السوق.أعيد انتخاب رفسنجاني لفترة رئاسية ثانية عام ١٩٩٣ وانتهت عام ١٩٩٧، ويشغل الآن منصب رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام وعضو في مجلس الخبراء. وتظل هذا الشخصية البرجماتية من أخطر الشخصيات المؤثر في النظام السياسي في إيران.(لمزيد من المعلومات حول هاشمي رفسنجاني أنظر: هاشمي رفسنجاني: عهد الكفاح(مذكرات)، تحت إشراف المهندس محسن هاشمي، ترجمة د. محمد السعيد عبد المؤمن، الطبعة الأولى، زهدي للطباعة، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٧،٣٧)

الشخصيات الراديكالية المتشددة التي مثلت معسكر اليسار الديني في العقد الأول للثورة، وفي المقابل ظل اليسار محتفظاً بأغلبية المقاعد في مجلس الشورى في دورته الثالثة (٨٨-١٩٩٢م). وبلغ الصراع السياسي بين جناحي اليمين واليسار مبلغه مع تصاعد الخلاف بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، حيث ظل اليسار حجر عثرة في طريق برنامج رفسنجاني الداعي إلى الخصخصة وتشجيع الاستثمارات وحرية التجارة، وهي ما تتناقض بدورها مع الرؤى اليسارية التي كانت تتبناها أغلبية أعضاء مجلس الشورى الثالث.(١)

ومع انتخابات الدورة الرابعة لمجلس الشورى عام ١٩٩٢م دخل جناح اليمين هذه الانتخابات رافعاً شعار"أتباع الإمام، وإطاعة الزعامة، ومبايعة رفسنجاني"، واستطاع تحقيق أغلبية في تلك الدورة، وفي المقابل تحول اليسار إلى أقلية فيه، وذلك إما بسبب رفض صلاحية شخصيات بارزة من اليسار، أو بسبب عدم مشاركة بعضهم الآخر مثل مهدي كروبي، و بهزاد نبوي، وعلى أكبر محتشمي، وغيرهم.(٢) وبذلك «أصبحت المناصب الحكومية المهمة في قبضة جناح اليمين، حيث سيطر على السلطة التنفيذية يليها التشريعية ثم السلطة القضائية، وعدة مناصب وزارية مهمة مثل الداخلية والاستخبارات، والأهم من ذلك سيطرته على مجلس صيانة الدستور والجيش وغيرها من المناصب المهمة».(٣)ومنذ ذلك الوقت أخذت التجاذبات السياسية منحاً آخر، فلم يكن هذه المرة بين اليسار واليمين؛ بل أصبحت نابعة من اليمين ذاته، حيث لم يبد مجلس الشورى الرابع الذي شكل أغلبيته اليمين ذو التوجهات التقليدية المحافظة -وهو ما عرف باليمين المحافظ فيما بعد- تعاوناً كاملاً مع حكومة رفسنجاني، بل إنه

---

(١) انظر : فوچانی : جمهوری مقدس (برش هایی از تاریخ جمهوری اسلامی)، ص ٥٨ .
(٢) انظر: نیکی آر کدی : نتایج انقلاب ایران ، ص ٥٨ .
(٣) حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران ، ص ٩٠ .

استجوب كثيراً من وزراء حكومته، كما حجب الثقة عن عـــدد آخـــر مـــن الوزراء مثل "محسن نوربخش" وزير الاقتصاد السابق، و"عبد الله نـــورى" وزير الداخلية. ولم يقف الأمر عند ذلك فحسب بل أخذ أبعاداً أخرى برفض جمعية علماء الدين المناضـــلين إدراج عـــدد مـــن الشخـــصيات المعتدلـــة المحسوبة على اليمين ضمن قائمتها الانتخابية في الدورة الخامسة لمجلس الشورى (١٩٩٦-٢٠٠٠م)، لاسيما من سبق لهم تولي مناصب وزاريـــة فترة رئاسة رفسنجاني، وكان ذلك إيذاناً بظهور انشقاق آخر داخل جمعيـــة علماء الدين المناضلين عرف بـ"الانشقاق الثاني"(*) أدى بدوره إلى ظهـــور جناح جديد أطلق عليه تنظيم "كوادر البناء" وعرف بـ"اليمين الوسط" الأمـــر الذي دفع بهذا التنظيم إلى إعلان قائمة انتخابية مستقلة نجح في الحـــصول على عدد من المقاعد في ذلك المجلس.(١) ولعل أهم الأسباب التي أدت إلـــى ذلك الانشقاق تعود إلى طبيعة فكر ونهج اليمين المحافظ، التي تؤكد علـــى ضرورة المحافظة على الشبكة التقليدية للإنتاج والتوزيع، وهي الأداة التي يعتمد عليها البازار (جمعية المؤتلفة الإسلامية) الداعم المـــالي الرئيـــسي لليمين المحافظ. ولذا فعندما سعى "اليمين الوسط" لتطوير هذه الشبكة وقف "اليمين المحافظ" حائلاً دون تحقيق ذلك، ورفض إقامـــة سلـــسلة المتـــاجر الكبرى والمناطق الحرة التي تسيطر عليها الحكومة.(٢)

(*) **الانشقاق الثاني**: حدث أول انشقاق داخل جمعية علماء الدين المناضـــلين عنـــدما انفصلت رابطة علماء الدين المناضلين مطلع عام ١٩٨٨م قبيل انتخابـــات الـــدورة الثالثة لمجلس الشورى بعد ازدياد الخلاف وتباين الرؤى داخل تلك الجمعيـــة فيمـــا يتعلق بقضايا من قبيل المشاركة الشعبية وصلاحيات الحكومة وغيرها.(لمزيد مـــن المعلومات فيما يتعلق بالأجنحة السياسية في إيران بعد ثورة عام ١٩٧٩م انظـــر: سلطان محمد احمد النعيمي: التيارات السياسية في إيران من الفترة ١٩٧٩م حتـــى ٢٠٠٠م، رسالة ماجستير (غير منشوره)، كليـــة الآداب، جامعـــة عـــين شـــمس، ٢٠٠٣م

(١) لمزيد من المعلومات انظر : محمد قوچانى : جمهورى مقدس ، ص ٤٨-٥٤ .

(٢) انظر: حميد رضا ظريفي نيا: كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران ، ص ٩٠ .

شكل اليمين الوسط مع جناح اليسار تحالفاً جديداً داخل مجلس الشورى الخامس عرف بـ"تجمع حزب الله" داخل المجلس. ويعتبر ذلك التحالف الانطلاقة الأولى لما سمي فيما بعد بـ"كتل الثاني من خرداد"(*) حيث أعلن عن هذا التكتل رسمياً بعد انتخابات رئاسة الجمهورية في دورتها السابعة (١٩٩٧م) التي فاز فيها "محمد خاتمي"(**). وقبل عشية هذه

(*) **تكتل الثاني من خرداد**: ظهر هذا التكتل على الساحة السياسية الإيرانية عقب فوز الرئيس محمد خاتمي في انتخابات رئاسة الجمهورية الإيرانية في مايو(خرداد- شهر من شهور السنة الإيرانية)١٩٩٧م. ويرجع تسمية هذا التكتل إلى ذلك التاريخ. يضم هذا التكتل كل سبعة عشر تنظيماً أهم تلك التنظيمات هي: - رابطة علماء الدين المناضلين. - حزب كوادر البناء. - حزب التضامن الإسلامي. - مكتب تدعيم الوحدة.

لم يعد لهذا التكتل قوة تذكر بعد أن دبت الخلافات فيه نظرا لاختلاق المرتكزات الفكرية للتنظيمات المشكلة له وفشله في تحقيق شعاراته مما افقده الكثير من قاعدته الجماهيرية المؤيدة له.(لمعرفة بقية تنظيماته انظر: سلطان محمد النعيمي: التيارات السياسية في إيران من الفترة ١٩٧٩م وحتى ٢٠٠٠م، ملحق رقم ١١، ص ١٧٥)

(**) **محمد خاتمي**: ولد في أدركان عاصمة إقليم يزد الأوسط عام ١٩٤٣ لأسرة متدينة. أنهى محمد خاتمي دراسته الابتدائية وفي عام ١٩٦١ دخل مدرسة قم الدينية. وحصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعه أصفهان، وبعد تخرجه أكمل المستوى المتقدم في الدراسة الدينية من معهد قم. وفي عام ١٩٧٠ درس العلوم التربوية في جامعة طهران، ثم عاود دخول معهد قم لدراسة علم الاجتهاد. شارك خاتمي في نشاطات سياسية ضد الشاه، وفي إعداد ونسخ وتوزيع بيانات سياسية. لاسيما تلك التي تصدر عن مؤسس الجمهورية الإيرانية الإمام الخميني. بدأ نشاطه السياسي في اتحاد الطلبة المسلمين بجامعة أصفهان، وعمل قريباً من ابن الإمام الخميني الراحل حجة الإسلام أحمد الخميني ومحمد منتظري ونظموا حلقات نقاشية سياسية دينية. ترأس خاتمي مركز هامبورج الإسلامي في ألمانيا قبل انتصار ثورة ١٩٧٩ الإسلامية. عينه الإمام الخميني مديرا لمؤسسة كيهان. وفي عام ١٩٨٢ عين وزيرا للثقافة والتوجيه الإسلامي. تولى خاتمي عدة مسؤوليات أثناء الحرب مع العراق، بما فيها نائب ورئيس القيادة المشتركة للقوات المسلحة، ورئيس قيادة الحرب الدعائية.عين مجددا وزيراً للثقافة والتوجيه الإسلامي في عهد الرئيس أكبر هاشمي رفسنجاني عام ١٩٨٩م. وبعد استقالته عام ١٩٩٢م عين خاتمي مستشارا ثقافيا للرئيس رفسنجاني، ورئيساً للمكتبة الوطنية الإيرانية. انتخب خاتمي رئيسا خامساً =

الانتخابات أصدرت رابطة علماء الدين المناضلين (اليسار الديني) بياناً أعلنت فيه، عودتها إلى العمل السياسي جاء فيه «اليوم وبالنظر إلى الظروف الراهنة، وثبوت كذب التهم والحملات الدعائية، واتضاح حقيقة الدوافع التي كانت وراء انخراط رابطة علماء الدين المناضلين في المجال السياسي، والتي لم تكن قائمة على السعي وراء نيل السلطة، وإنما تأدية الواجب تجاه الثورة الإسلامية والعمل على تحقيق أهداف حضرة الإمام، فإن الرابطة تعلن تواجدها على الساحة السياسية، والذي سيسهم بدوره في إثراء النشاط السياسي في المجتمع»[1] كما رأى "مهدي كروبي"-أمين عام هذه الرابطة- أن ترشيح رابطة علماء الدين المناضلين "محمد خاتمي" لرئاسة الجمهورية كان «إيذاناً بدخول الرابطة مرحلة جديدة من مراحل العمل السياسي، وبداية لنهاية فترة العزلة الطويلة التي دامت ثمانية أعوام».[2]

نجح تحالف اليسار مع اليمين الوسط في تحقيق نجاح كاسح في انتخابات رئاسة الجمهورية السابعة، حيث حصد خاتمي ما يقارب الـ"٧٠%" من الأصوات، لينطلق بعد ذلك فصل جديد من التجاذبات والتنافس السياسي في إيران بين اتجاهين، ضم الأول جناح اليمين المحافظ وجناح اليمين

= للجمهورية الإسلامية في مايو/أيار ١٩٩٧م، وذلك بحصوله على أكثر من ٢٠ مليون صوت، وبنسبة ٧٠% من مجموع الأصوات. وأعيد انتخابه لدورة ثانية في ٢٠٠١م. حاول خاتمي تفعيل المشاركة الشعبية و خلق المؤسسات المدنية وتحقيق الديمقراطية، غير أن تلك الخطوات قد اصطدمت باليمين الذي عارض تلك الخطوات باعتبارها خطوات هدامة تسعى إلى تحطيم القيود التقليدية.(انظر: د. بيژن ايزدي: مدخل إلى السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية، تقديم وترجمة سعيد الصباغ، الطبعة الاولى، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٣٠)

(١) حجت مرتجى : جناحهاى سياسى در ايران امروز ، چاپ پنجم ، انتشارات نقش نگار، تهران ، ١٣٧٨هـ.ش ، ص ١٩.

(٢) عباس شادلو : احزاب وجناحهاي سياسى ايران ، ص ٧٨ .

المتشدد وعرفوا بمسمى "المحافظون" في الأدبيات السياسية، وضم الاتجاه الثاني اليسار المحافظ واليسار المعتدل واليمين الوسط وعرفوا بـ"الإصلاحيين".

جدير بالذكر هنا أن هذين المصطلحين لا يعكسان -من وجهة نظر الدراسة- الواقع الحقيقي في إيران. حيث روجت المنابر الإعلامية لقوى اليسار واليمين المعتدل لهذين المصطلحين لما لدلالتهما من أهمية تدعم اليسار واليمين المعتدل لتحقيق أهدافهما. فإذا كان كل من اليسار واليمين المعتدل يرى أن فكره السياسي يسير باتجاه الإصلاح فإن اليمين المحافظ على الجانب الآخر، يرى تلك الخطوات نوعاً من الانقلاب على منجزات الثورة، ومؤامرة تحاك بإيران ونظامها. وترى الدراسة أن العوامل الخارجية قد ساعدت في الترويج لهذين المصطلحين، فهما وبلا شك يخدمان القوى الأجنبية في معاداتها للنظام الإيراني والسعي إلى تغييره، ولو تسنى لليمين المحافظ ترويج تشريحه للقوى في إيران فسيستخدم ما راج في منابره حين يصف فريقه بـ"اليمين المحافظ على قيم الثورة ومنجزاتها" ويطلق على الفريق الآخر بـ"الهدامين والمتآمرين".

قد يأتي مصطلح الإصلاحيين صحيحاً، إذا كان يعبر عن اليسار المعتدل بعدما قام بإعادة النظر في رؤاه الراديكالية خلال العقد الأول للثورة، وقام بنوع من إصلاح الذات في الفكر. أما أن يأتي هذا المصطلح في المطلق، فهذا أمر غير منطقي، لأنه يؤدي إلى اتهام الطرف الأخر بالجمود وهذا غير صحيح، فاليمين هو أيضاً قام بإعادة النظر في رؤاه السياسية والفكرية، خاصة فيما يتعلق بولاية الفقيه، وهو في حد ذاته نوع من الإصلاح والتغيير في ذات الفكر الذي يخدم مصلحة ويعزز سلطة اليمين المحافظ.

إذاً يتضح أن استخدام لفظي الإصلاحيين والمحافظين هو إلى حد كبير بعيد عن الحياد في التعاطي مع رؤى هذين الفريقين وتوصيفهما، وتـأتي مثل هذه المصطلحات كسبيل في خدمة مصلحة من يطرحهـا ولا يعتريهـا الإنصاف كثيراً. ولذلك ارتأت الدراسة تجنب استخدام هذين المـصطلحين و استعاضت عن ذلك بالعودة للمسميات السابقة لهـذه القـوى(أي اليمـين الديني، واليسار الديني وما انبثق منهما من يسار ويمين معتـدل) وهـي الأقرب إلى حد ما في تشريح تلك القوى.

الحقيقة أن تجمع قوى اليسار واليمين المعتدل في "تكتل الثاني مـن خرداد"، لم يكن مرده الالتقاء الفكري، والجذور الفكرية لمختلـف القـوى، بقدر ما جمعهم السعي إلى كسر احتكار اليمين التقليدي للسلطة، وهو مـا أدى في فترة لاحقة إلى وجود خلافات حادة داخل ذلك التكتل.

حقق تكتل الثاني من خرداد نجاحات متتالية، حيث اكتسح انتخابـات المجالس الإسلامية التي أقيمت أول مرة عام ١٩٩٩م، كما شكل هذا التكتل الأغلبية في مجلس الشورى السادس (٢٠٠٠-٢٠٠٤م)، ولعل ذلك كـان نتيجة طبيعية وتأكيداً على ذلك الفوز الساحق الذي حققته تلك القوى فـي انتخابات رئاسة الجمهورية وانتخابات المجالس الإسلامية، وممـا سـاعد على ذلك، رفض مجلس صيانة الدستور لعدد محدود فقط من المرشـحين الذين تقدمت بهم القوى الإصلاحية.(١)

ظل اليمين التقليدي(المحافظ) في هذه الفترة مسيطراً علـى الـسلطة رغم فقدانه للسلطتين التنفيذية والتشريعية، وذلك عن طريق سيطرته على مؤسسات من قبيل مجلس الخبراء، ومجلس صيانة الدسـتور، والـسلطة القضائية، والجيش، والحرس الثوري، وهي مؤسسات كفيلة في صلاحياتها وقربها من الزعامة بتهميش دور السلطتين التنفيذية والتـشريعية، وهمـا

---

(١) نيكى آر كدى : نتايج انقلاب ايران ، ص ٧٥ .

مؤسستان أضعف في منظومة النظام السياسي في إيران من أن تواجها بقية المؤسسات السيادية الأخرى بالنظر إلى صلاحيات كل منهما.[1]

لقد فشل اليسار واليمين المعتدل في تحقيق الحد الأدنى من الشعارات التي رفعوها، ولم يكن ذلك بسبب تراجعهم عن تلك الشعارات؛ وإنما اصطدام تلك الشعارات بواقع حال دون تحقيقها. فأدى ذلك إلى عودة اليأس واللامبالاة لؤلئك الذين دفعوا بهم إلى سدة الحكم. فبدأت الطبقة الاجتماعية لهذه القوى في التقلص شيئاً فشيئاً. حيث وصل عدد العازفين في الدورة الثانية لرئاسة خاتمي عن التصويت ١٤ مليون ناخب ممن يحق لهم التصويت في انتخابات رئاسة الجمهورية الثامنة (٢٠٠١-٢٠٠٥م)، ثم ازدياد هذه النسبة لتصل إلى ٢٥ مليون ناخب في الدورة الثانية للمجالس الإسلامية (٢٠٠٣-٢٠٠٧م)، ثم جاءت الدورة السابعة لمجلس الشورى الإسلامي (٢٠٠٤-٢٠٠٨م) ليعود اليمين المحافظ ويشكل الأغلبية في المجلس السابع بعد أن سيطروا على المجالس الإسلامية في دورتها الثانية. وما يجب الإشارة إليه هنا أن عودة اليمين المحافظ وسيطرته على مجلس الشورى والمجالس الإسلامية ليست مؤشراً على ارتفاع شعبية هذا الجناح بقدر ما هو تراجع لشعبية الفريق الآخر. فاليمين التقليدي له طبقته الاجتماعية المؤيدة له، التي تصوت له على الدوام. ولكن نجاحه جاء نتيجة لعدم مقدرة الفريق الآخر، في الحفاظ على الروافد الجديدة لطبقتهم الاجتماعية والتي تشكلت رغبة في تحقيق تلك الشعارات التي نادى بها. فجاءت انتخابات رئاسة الجمهورية في دورتها التاسعة (٢٠٠٥-٢٠٠٩م) ليتواصل ذلك العزوف ويصل محمود أحمدي نجاد إلى سدة الحكم وهو أحد الوجوه الممثلة لليمين التقليدي فهو عضو في جمعية المهندسين الإسلامية التابعة لقوى اليمين التقليدي المحافظ.

---

(١) البيان (صحيفة إماراتية) : ٢٠٠٠/٣/٣م

لعل ما سبق يعطى الملامح العامة للحياة السياسية بعد العقد الأول من الثورة، والتي حملت معها رؤى فكرية قدمها كل فريق على حدة بوصفها المنظومة الفكرية له فيما يتعلق بالنظام والجدليات المختلفة فيه. حيث شهد العقد الثاني للثورة الإيرانية، وتحديداً مع صعود اليمين لسدة الحكم، وابتعاد اليسار عن دائرة السلطة، تحولات فكرية أشبه ما تكون انقلاباً على الفكر، خاصة فيما يتعلق بالنظام السياسي وولاية الفقيه. فبعد أن سيطر اليمين المحافظ على الحكم؛ جعل من الأطروحة السياسية، والفكر السياسي للخميني فكراً تقليدياً إخبارياً ثابتاً، لايجوز المساس به، وهذا ما اتضح من خلال أطروحات ورؤى هذا الخط. وفي المقابل طرح جناح اليسار واليمين الوسط عن طريق نخبتهما رؤى فكرية جديدة للنظام السياسي في إيران، تراوحت ما بين تحديث نظام ونظرية ولاية الفقيه، وتوسيع دائرة الحرية، والمشاركة السياسية، وبين نظريات فكرية بديلة وموازية لنظام ولاية الفقيه نابعة من الجذور الفكرية الشيعية ذاتها، واجهها اليمين برؤى حول تلك المواضيع متماشية مع فكره. ويصدق الحال كذلك على التيار الليبرالي ونخبته، حيث ساهم الجو العام بعد عام ١٩٩٧م، وما شهده من حرية نسبية في طرح هذا التيار لرؤى حول النظام السياسي في إيران.

ورغم التقارب الفكري بين التيار الليبرالي ورؤى اليسار المعتدل واليمين المعتدل على الأقل فيما يتعلق بالمشاركة السياسية وحرية التعبير؛ إلا أن الدراسة قد ارتأت هنا تناول رؤى كل فكر على حده حسب الانتماءات الفكرية لكل اتجاه، والذي يمكن تقصيهم بعد العقد الأول من الثورة إلى ثلاثة اتجاهات فكرية هي :

الاتجاه الأول :

ضم اليمين المحافظ واليمين المتشدد(*) وهو اتجاه سار على التأكيد على أصالة النظام، وولاية الفقيه المطلقة واعتبارها سلطة إلهية. وجعل من الأطروحات التي جاء بها الخط العقلاني من قبيل الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه في قوالب فكرية تقليدية، لا يمكن المساس بها أو استخدام العقل والتأويل فيها. إنه فكر إخباري دأب عليه الخط الإخباري في مواجهة الخط العقلاني حول ما يتعلق بالحكومة الدينية في زمن الغيبة. وبعد الثورة قَبِل اليمين الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه ضمن أطر معينة. حيث نادى بما يعرف بالمولوية الإرشادية وتقنين صلاحيات الولي الفقيه داخل الدستور. وبعد العقد الأول، أيد هذا الاتجاه الولاية المطلقة للولي الفقيه والسلطة الدينية واعتبارهما خطوطاً حمراء لايمكن المساس بهما. وجاءت أطروحات هذا الاتجاه بعد العقد الأول انطلاقاً من هذا التحول الفكري.

(*) لابد من الإشارة هنا أن تقارب اليمين المتشدد مع اليمين المحافظ قد جاء انطلاقاً من الرؤى الفكرية السياسية وخاصة فيما يتعلق بولاية الفقيه، حيث ظل اليمين المتشدد ملتزما برؤاه الفكرية تجاه ولاية الفقيه والقائمة كما يطلقون عليها "الذوبان في الولاية" بمعنى التبعية المطلقة للولاية. ولعل عدم تقارب اليمين المتشدد مع اليمين المحافظ في العقد الأول للثورة يكمن في تباين الرؤى الفكرية حيال نظرية ولاية الفقيه بالإضافة إلى التباين الجذري تجاه الرؤى الاقتصادية. لقد ظهر اليمين المتشدد في العقد الأول للثورة في القوى التي عرفت بقوى حزب الله التي شكلت الجناح الرسمي المتشدد في حزب الجمهورية الإسلامية ومنظمة مجاهدي الثورة الإسلامية وأطلقوا على حكومتهم كما يرى الدكتور سعيد برزين طيلة سنوات الحرب مع العراق حكومة حزب الله. وبعد خروج اليسار الديني من السلطة بدأت تظهر رؤى سياسية داخل حزب الله أفرزت في النهاية الجناح الذي عرف باليسار الإصلاحي أو المعتدل. وبذلك انفصل ذلك الجناح عن حزب الله الذي اقتربت رؤاه السياسية مع اليمين المحافظ في العقد الثاني. ولذا أطلق على قوى حزب الله جناح اليمين المتشدد الذي ظل ملتزما بالولاية المطلقة للولي الفقيه. وبذلك يتضح أن مسمى اليمين المتشدد جاء انطلاقاً من الرؤى السياسية وليس الاقتصادية والتي تتسم بالتوجهات اليسارية عند اليمن المتشدد. غير إن ما يعوض ذلك التباين تلك المساعدات التي يقدمها اليمين المحافظ عن طريق البازار لتلك الطبقة المؤيدة لليمين المتشدد وبالتالي تعزيز طبقته الاجتماعية.

الاتجاه الثاني :

يمثله اليسار المحافظ واليسار المعتدل الذي قام خلال فتـرة "الـصبر والتريث" -والتي تزامنت مع ابتعاده عن الـسلطة- بإعـادة النظـر فـي سياساته الراديكالية التي كان ينتهجها طوال العقد الأول للثورة، سواء على مستوى السياسة الداخلية، أو السياسة الخارجية. وبدأت نخبة هذا الاتجاه، انتهاج رؤى فكرية جديدة اتخذت من الاعتدال والوسطية؛ منهجـاً لهـا و أعادة النظر في مواقفها تجاه النظام السياسي وولاية الفقيه بعد وفاة آيـة الله الخميني الذي ساند اليسار طوال العقد الأول من الثورة.

كما ضم هذا الاتجاه اليمين المعتدل والذي يتقارب في رؤاه الفكريـة والسياسية مع اليسار المعتدل.

الاتجاه الثالث :

ضم هذا الاتجاه التيار الوطني الليبرالي، وكذلك القوى الليبراليـة ذات التوجهات اليسارية، والقوى الليبرالية الدينية. وظل هـذا الاتجـاه علـى مواقفه السابقة فيما يتعلق بولاية الفقيه، وحكومة الفقهاء كمـا يطلقـون عليها، وهو ما جعله خارج دائرة ما عرف بقوى النظـام، ويطـرح هـذا الاتجاه بدوره رؤى وأطروحات بديلة حول نظام الحكم في إيران .

وستتناول الدراسة هنا مواقـف هـذه الاتجاهـات حـول القـضايا والإشكاليات المطروحة في الساحة الإيرانية، وطـرح رؤى مفكـري هـذه الاتجاهات على سبيل المثال لا الحصر، ومواقفها تجاه إشكاليات من قبيـل مشروعية الحكومة والسلطة، وصلاحية الولي الفقيه، والمشاركة الشعبية، والديمقراطية، وغيرها من القضايا الأخرى.



الفصل الأول

الاتجاه الأول

(اليمين المحافظ - اليمين المتشدد)

الفصل الأول

الاتجـــــاه الأول

(اليمين المحافظ - اليمين المتشدد) (*)

يرى محمد تقي مصباح يزدي (**)– أحد أهم منظري اليمين المحـــافظ في إيران حالياً– أن معيار مشروعية الحكومة تتلخص في أن هناك فئة لهم حق السيادة والسلطة، و على الناس في المقابل الالتزام بالأوامر وطاعتها. وتتركز النظريات المؤطرة لمشروعية الحكومة - كما يراها يــزدي- فـــي

(*) يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا الاتجاه من خلال:
(أ) تنظيمات اليمين المحافظ ومن أهمها:
١_ جمعية علماء الدين المناضلين(جامعه روحانيت مبارز). ٢_ جمعيـــة المؤتلفـــة الإسلامية(جامعه مؤتلفه اسلامي).٣_الجمعية الإسلامية للمهندسين(جامعه اسلامى مهندسين). ٣_جمعية مؤثري الثورة الإسلامية(جمعيت ايثارگران انقلاب اسلامى). ٤_جمعيـــــة زينـــب. ٥_ الإتحـــاد الإســـلامي للطـــلاب(جامعـــه اســـلامى دانشجويان).٦_جمعية واعظي طهران. ٧_ جمعية النقابات الإســلامية للحـــرفيين وتجار طهران(انجمن هاى اسلامي اصناف بازار تهران).
(ب) تنظيمات اليمين المتشدد وهي:
١_المؤسسة الثقافية لأنصار حزب الله.
٢_ جمعية الدفاع عن قيم الثورة.
(لمزيد من المعلومات حول هذه التنظيمات انظر: سلطان محمد النعيمـــي:التيـــارات السياسية في إيران من الفترة١٩٧٩ حتى ٢٠٠٠م، رسالة ماجستير، مـــن ص ١٠ حتى ص ٥٤)

(**) محمد تقي مصباح يــزدي: ولد مصباح يزدي عام ١٩٣٤م، بدأ تحصيل علومـــه الدينية وهو في الثالثة عشرة من عمره.سافر إلى العراق لإكمال دراســـته بعـــد أن عطل رضا شاه الدراسة في الحوزة الدينية في يزد غير أنه عاد بعد أن فشل والـــده في الحصول على عمل لتأمين العيش هناك. انتقل عام ١٩٥٢م لإكمال دراسته فـــي قم، وإلى جانب العلوم الدينية والفلسفة الإسلامية تلقى مصباح يزدي كذلك الدروس في الكيمياء وعلم الاجتماع والرياضيات والفيزياء وغيره. ينتمي مـــصباح يـــزدي لجمعية علماء الدين المناضلين(اليمين المحافظين) كما انه عضو في مجلس الخبراء ويعتبر أبرز مفكري اليمين في إيران.(لمزيد من المعلومـــات أنظـــر:محمـــد تقـــي اسلام(به كوشش) : زندگى نامه آيت الله مصباح يزدي، چاپ اول، انتشارات پرتو ولايت، تهران، ١٣٨٢هـ.ش)

ثلاثة محاور رئيسية هي : ١- إرادة الشعب. ٢- العدالة أو مطلق القيم الأخلاقية. ٣- الحكومة الدينية الإلهية.

ويذهب مصباح يزدي في أن النظريات السياسية مثل (نظرية العقد الاجتماعي، ونظرية الرضا، ونظرية الإرادة العامة) قائمة على أساس إرادة الشعب. فإذا كان معيار المشروعية هو إرادة الشعب؛ فيلزم من ذلك أنه إذا لم يرغب الشعب في حكومة ما، فإن تلك الحكومة تفقد مشروعيتها. وقد ظهر في القرون الأخيرة اعتقاد في فلسفة الأخلاق مفاده؛ أن إرادة الشعب هي ركيزة وأصل القيم الأخلاقية، ولذلك ستراعي أي حكومة تلك القيم الأخلاقية. لكن هذا الاتجاه يعارض هذا الاعتقاد انطلاقاً من أن «ثمة اعتقادات أخرى في فلسفة الأخلاق من بينها الفلسفة الأخلاقية للإسلام، ترى أنه لا يوجد على الدوام تطابق بين إرادة الشعب والقيم الأخلاقية»[١] أما فيما يتعلق بحكومة الأغلبية أو نظرية الإرادة العامة، فيأخذ هذا الاتجاه عليها مسألة الأقلية. بحيث يطرح تساؤلاً هنا مفاده، ما هو مصير الأقلية التي لا تريد تلك الحكومة؟ وهو إشكال يراه هذا الاتجاه وارداً جداً في النظم الديمقراطية القائمة على حكومة الأغلبية.

أما معيار مشروعية الحكومة القائمة على "العدالة" أو "مطلق القيم الأخلاقية"؛ فبالرغم من أنها ستحقق قانوناً ودستوراً عادلاً، إلا أن المعضلة تكمن هنا - كما يراها هذا الاتجاه- في مسألة ربط تنفيذ هذا القانون بيد الشخص الحاكم فقط دون غيره، وهذا ما يشكل تقاطعاً مع العدالة التي لا تبرر وقوع الحكومة بيد شخص، أو جماعة خاصة. فالله سبحانه وتعالى هو من له الملك والحق والإرادة على سائر المخلوقات، وإذا لم يوكل سبحانه شخصاً لذلك فإنه لا يوجد هنا لأحد سلطانٌ على غيره...فالحق هو

---

(١) محمد تقي مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه ، الطبعة الأولى ، دار الهادي، بيروت ، ٢٠٠٣م، ص١٧.

نوع من السلطة، والسلطة الاعتبارية مستقاة من السلطة التكوينية، وفي حين أن أصل أي سلطة تكوينية تأتي من الله عز وجل؛ فإن أصل أي حق هو بالتالي من الله ويوكل الله هذه الحقوق لخاصة من الناس وفق المصلحة والحكمة.[1]

ولما كانت الحكومة الدينية الإلهية - كما يراها هذا الاتجاه- منزهة عن الإشكاليات السابقة فلا مفر من الإقرار - كما يذهب مصباح يزدي- بأن هذا النوع من الحكومة هو الذي يحقق مبدأ المشروعية الحق. فـ«الذين يؤمنون بوجود الله عز وجل، يعتقدون بأن الأحكام الإلهية مبنية على مصالح الشعب، ولذا جاءت هذه الأحكام مطابقة للقيم الأخلاقية. فإذا حكم الله فلا إشكالية في طاعته، وإذا اختار الله أحداً لتنفيذ الأحكام والقوانين الإلهية، فإن لهذا الشخص حق السلطة، ولن تواجه حكومته أي إشكال. فقد تمت حكومة النبي ﷺ والأئمة المعصومين بالتعيين الخاص الإلهي وقام المعصوم في زمن غيبته بتعيين حكومة الولي الفقيه».[2]

إذاً الحكومة الدينية هي الحكومة المثالية التي يؤكد على أصالتها هذا الاتجاه، وحيث أن الحكومة الدينية لها تفرعاتها، فقد قسم مصباح يزدي الحكومة الدينية إلى ثلاثة أنواع :

١- الحكومة المبنية على الأسس الدينية. ٢- الحكومة المراعية للأحكام الدينية وقوانينه. ٣- حكومة المتدينين.

يستمد النمط الأول من هذه الحكومات جميع قوانينه من الأحكام الدينية، ويُنَصبُ ساستها من قبل الله أو بإذن المعصوم الخاص أو العام،

---

(١) انظر محمد تقي مصباح يزدي : نظرية حقوقى اسلام ، چاپ اول ، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى ، قم ، ١٣٨٠، هـ.ش ، ص ١٣٤ .
(٢) محمد تقي مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه ، ص ١٩ .

وهي الحكومة المثالية التي تتمتع بدعم السلطة الإلهية. وتأتي حكومة الولي الفقيه ضمن هذه الفئة.

أما النوع الثاني -"الحكومة المراعية للأحكام الدينية"- فلا يتعين أن يكون الشخص الحاكم منصباً من قبل الله بشكل مباشر أو غير مباشر، ولا تتمتع الطبقة الحاكمة في هذا النوع بسلطة إلهية، لأن تعيينهم لم يأت من قبل المعصوم. كما لا يتحتم أن تستمد جميع القوانين في هذه الحكومة من الأحكام والقوانين الشرعية؛ وإنما تراعى فيها الأحكام والقيم الإسلامية فقط.

أما "حكومة المتدينين" فهي لا تلتزم بالقوانين الإسلامية ويكفي أن تُشكَل من أفراد المجتمع المتدين.[1]

لا ريب أن ما ينشده هذا الاتجاه هي "الحكومة الإسلامية الولائية" المستمدة مشروعيتها من الله عز وجل، ولعل الاعتقاد بهذه الحكومة يعود إلى؛ النظرة الكونية التوحيدية لهذا الاتجاه، التي تتلخص في أن الكون بما فيه مطلق لله عز وجل، ولا يجوز التصرف فيه، إلا لمن لهم الإذن من قبل الله. من هذا المنطلق يربط هذا الاتجاه الحكومة الإسلامية بعد الغيبة بوجود نائب للإمام الغائب وهو الولي الفقيه، الذي يأتي بوصفه الامتداد الطبيعي للسلطة الإلهية في زمن الغيبة، فـ«من الطبيعي أن تكون الحكومة الدينية مقترنة بحاكم وقائد ديني. ففي عهد النبوة كان الأنبياء هم الحكام الدينيين وجاء الأئمة المعصومون خلفاء للرسول ﷺ. أما بعد الغيبة فقد أُنيطت تلك الزعامة بالفقيه المجتهد العادل الذي يتمتع بالسلطة والزعامة السياسية».[2] فالفقهاء الجامعون للشرائط والمنصبون من قبل الإمام المعصوم -عند هذا الاتجاه- هم من يناط بهم إدارة المجتمع؛ فـ«القانون

(١) محمد تقي مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه ، ص ٥١-٥٢.
(٢) على ربانى گلبايگانى : دين ودولت، ص ١٤.

يحتاج إلى التفسير والتطبيق، والمعصوم هو الشخص الذي لديه المقدرة على القيام بتنفيذ القانون الإسلامي، ويجب أن يتمتع نائب المعصوم (الولي الفقيه) بالأفضلية في المعرفة الدينية، والتقوى، والصلاحية لتنفيذ الأحكام والقوانين الإسلامية».[1]

نظرية ولاية الفقيه

يلخص هذا الاتجاه ما يميز نظرية ولاية الفقيه وتفوقها على الأنماط الأخرى ؛ في أنها النظرية الوحيدة التي تأتي بناء على الاعتقاد والتوحيد الإيماني ، وبالتالي تمتعها بإذن إلهي للقيام بأعمالها. إن «الاعتقاد بعدم الحاجة لإذن إلهي فيما يتعلق بالجوانب الشخصية وحريات الآخرين، يعد نوعاً من الشرك بالله، وليس المقصود بالشرك هنا بمعنى المرتد عن الإسلام وإنما نوع من الشرك الناتج عن اعوجاج الفكر».[2] ويعلل "آية الله كاظم حائري" جعل الفقيه ولياً على المجتمع في أن «المجتمع فيه نواقص كثيرة وبحاجة إلى علاج هذه النواقص والقصور ولن يتحقق ذلك إلا عن طريق ولاية الفقيه حتى ولو افترضنا أن المجتمع يضم أذكى وأبرع الشخصيات. فالمجتمع لا يستطيع أن يدير شئونه الاجتماعية من دون افتراض ولي يلي أموره».[3]

ولمعرفة معيار مشروعية الحكومة الإسلامية يقول مصباح يزدي : «للإجابة على ذلك يتوجب القول أن ذلك الذي يطرح في نظرية ولاية الفقيه ويختلف عن الأنماط المتعددة للحكومات الديمقراطية التي تلقى استحسان

---

(١) محمد تقي مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه، ص ٦٥.

(٢) رضا صنعتى : مصباح دوستان (ناگفته هايى از زندگى علمى وسياسى آيت الله مصباح يزدي، چاپ اول، هماي غدير، قم، ١٣٨٣ هـ.ش، ص ٣٥١.

(٣) آية الله سيد كاظم حائري : ولاية الأمر في عصر الغيبة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ.ق، ص ٢٦١.

العالم اليوم، يتمثل في أن معيار مشروعية وقانونية الحكومة - من المنظور الإسلامي- شأنٌ غير مستقى من رأى الشعب، بل يأتي هذا الأخير مجرد قالب، أما ماهية المشروعية فمصدرها الله عز وجل».[1] وبناء على الولاية الاعتبارية التي يتمتع بها الولي الفقيه يرى هذا الاتجاه أن للولي الفقيه ما لحكومة الرسول ﷺ والأئمة المعصومين، وهو ما كان يعارضه في العقد الأول للثورة، بحيث عارض ولاية الفقيه المطلقة وطالب تقييدها بالدستور. ولكن بعد تولى خامنئي الزعامة؛ أصبح هذا الاتجاه من أشد الموالين لولاية الفقيه المطلقة، بحيث أصبحت في فكر هذا الاتجاه «جوهر النظام الإسلامي السياسي، والإرث العظيم للإمام آية الله الخميني الذي بايعه الشعب على مبدأ ولاية الفقيه المطلقة بوصفه أحد المبادئ الأساسية في الدستور...وبما أن هذه الثورة قد اعتمدت في وجودها على ولاية الفقيه المطلقة؛ فإنها سوف تعتمد عليها كذلك ضماناً لبقائها».[2] ويرد "عبد الله جواد آملي" - أحد رموز هذا الاتجاه- على الذين يَدّعون أن ولاية الفقيه لا تأتي بمعنى الحكم والتدبير بقوله أن ولاية النبي ﷺ والإمام ونائب الإمام على المجتمع ترجع لأصل الولاية وهي ولاية الله سبحانه، وبالتالي فإن الدين هو من يتولى قيادة المجتمع وتوجيهه، ولذا فإن ولاية الفقيه ليست مثل الولاية على المجنون والسفيه والصغير، ولو اتضح معنى ﴿ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِيُّ ﴾[*] - كما يرى جواد آملي- لما وقع خلل في التوحيد

---

(١) « در پاسخ بايد گفت كه آنچه در نظريهٔ ولايت فقيه مطرح است وآن را از اشكال گوناگون حكومت دموكراتيك مورد قبول جهان امروز متمايز مي كند ، عبارت است از اين كه ملاك مشروعيت وقانونى بودن حكومت از نظر اسلام مردم نيست بلكه رأي مردم به مثابهٔ قالب است وروح مشروعيت را اذن الهي تشكيل مى دهد» (محمد تقي مصباح يزدي : نظريهٔ سياسى اسلام (سلسله سخنرانى هاي قبل از خطبه هاي نماز جمعه تهران) ، جلد دوم ، چاپ اول ، مؤسسهٔ آموزش وپژوهشى امام خمينى ، قم ، ١٣٧٨ هـ.ش ، ص ٣٨، ٣٩ .

(٢) بيانهٔ جامعه روحانيت تهران ، روزنامه رسالت ، ١٣٧٩/٦/٢٧هـ.ش.

(*) سورة الشورى آية ٩.

ولأضحى قبول ولاية الأولياء عين التوحيد، لأن المجتمع الإنساني عبد لله، والله هو الولي الحقيقي عليه، أما الأولياء فهم آية وعلامة لولايته. إن الولاية التي تأتي بمعنى إرادة المجتمع وتدبير أموره وشئونه هي ولاية ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾(**)، وتأتي ولاية الفقيه كصورة لتلك الولاية، بحيث تأخذ على عاتقها مسئولية النهوض بإدارة المجتمع الإسلامي وفق موازين القوانين والسلطة.[1] وفي هذا السياق يقول مصباح يزدي «ظهرت جماعة معارضة تسعى إلى تضليل الشعب، وتقدم له ولاية الفقيه بطريقة مشوشة وغير صحيحة. فتشكك هذه الجماعة بدايةً في لفظ "الولاية" وتعتبرها ولاية على الأطفال والسفهاء. فالولي من وجهة نظرهم هو"القيم" ووحدهم الأطفال والسفهاء هم من يحتاجون إلى قيم. ويرون أن من يطرح نظرية "ولاية الفقيه" يعتبر الشعب سفيهاً. في الحقيقة إن لفظ "الولاية" قد جاء في القرآن والروايات بدلاً من لفظ "الحكومة"، ولذا فالحكومة في علم الفقه هي "الولاية على المجتمع" أي إدارة شئون المجتمع. إن ولاية الفقيه هي عبارة عن أشخاص مكلفين من قبل الله لإدارة المجتمع».[2]

كما يأتي إيمان هذا الاتجاه بولاية الفقيه المطلقة من منطلق أن منشأ مشروعية الدولة في النظام الإسلامي هو الله تعالى و «يأتي الولي الفقيه بوصفه الطريق الشرعي الوحيد للوصول إلى الولاية الإلهية بحيث تستمد جميع مؤسسات النظام مشروعيتها من الله تعالى عن طريق ولاية الفقيه».[3] كما أن الولي الفقيه لدى هذا الاتجاه هو أحد الأسس العقائدية

(**) سورة المائدة ، آية ٥٥.

(١) عبد الله جواد آملي : جولة في مباني ولاية الفقيه ، ص ٦، ٧، ١٨، ١٧ [www.nezam.com]

(٢) محمد تقي مصباح يزدي : نظريهء سياسى اسلام ، جلد دوم ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٣) انظر : مصباح يزدي : حكومت اسلامى وولايت فقيه ، چاپ سوم ، شركت چاپ ونشر بين المللى ، تهران ، ١٣٨٢ هـ.ش ، ص ١٦٢ .

لنظام الجمهورية الإسلامية واستمراراً للإمامة، وإذا ما تولى هذه الولاية شخص غير الفقيه المتصف بالشروط؛ فلا شك أن هذا النظام لن تسبغ عليه المشروعية الإلهية.[1] ولذا فـ«للولي الفقيه حق السلطة والولاية في عصر الغيبة، وهو الآمر الناهي ، وهو من يدير أمور المجتمع، ويجب على الشعب الامتثال لأوامره وطاعته. فطاعته هي طاعة لمن استخلفه على ذلك ومن يخالف أوامره ؛ فهو يخالف أوامر إمام الزمان».[2]

صلاحيات الولي الفقيه

كان من الطبيعي أن تأتي صلاحيات الولي الفقيه عند هذا الاتجاه واسعة النطاق انطلاقاً من إيمانه بالسلطة الإلهية لهذه الولاية حيث يرى مصباح يزدي أن «قيد "مطلقة" [ولاية الفقيه المطلقة] في الدستور جاء في مقابل أولئك الذين يعتقدون أن الفقيه يحق له التصرف والتدخل فقط في الجوانب الضرورية. إن نظرية ولاية الفقيه المطلقة، تعتبر جميع جوانب المجتمع الإسلامي ضرورية كانت أم غير ضرورية تقع ضمن النطاق والصلاحيات الشرعية للفقيه»[3] ليس ذلك فحسب وإنما أيد هذا الاتجاه مقدرة الولي الفقيه في مخالفة الأحكام الفرعية للإسلام. فالكشف عن الأحكام الشرعية تكون تارة بالعقل وتارة أخرى بالنقل، وعندما قال آية الله الخميني أن للفقيه الحاكم الحق أن يأمر بما يخالف الأحكام الفرعية للإسلام، فإن هذا لا يعنى - كما يرى هذا الاتجاه - تجاهل حكم الله بل المراد هو الكشف عن حكم كان خافياً حتى الآن عن الآخرين، وكان للمصلحة دور في ظهور ذلك الأمر. إنه حكم إلهي وليس بأمر مخالف للحكم الإلهي أو ناسخ له؛ لأن الفقيه قدم الحكم العقلي على الحكم الفرعي

---

(١) مرتضى البهشتي : الدولة الإسلامية والمشروعية www.alwelaya.net

(٢) محمد تقي مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه ، ص ٧٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣١ .

المعروف، وهذا الحكم العقلي، هو أيضاً حكم شرعي كشف عنه الفقيه العالم بقضايا ومصالح الإسلام.(١)

لقد ألقى هذا الفكر بظلاله على مسألة علاقة نظرية ولاية الفقيه بالدستور وهل صلاحية الولي الفقيه أعلى من الدستور أم أن تلك الصلاحيات مؤطرة بالدستور؟.

الدستور وموقعه في نظرية ولاية الفقيه المطلقة

لعله من البديهي وفقاً لهذا الفكر -الذي يجعل من الولي الفقيه سلطة إلهية يستطيع بموجبها تغيير الأحكام الفرعية- أن تأتي صلاحياته أعلى من الدستور، بل ويستقي هذا الأخير، مشروعيته من الولي الفقيه فـ«في زمن الغيبة يُعد تصديق الولي الفقيه على الدستور مصدراً شرعياً لهذا الدستور، انطلاقاً من أنه قد تم اختيار الولي الفقيه للنيابة العامة وتم تصديق ولايته واعتمادها عن طريق الإمام المعصوم. وإذا لم يأت الأمر على هذه الشاكلة سيكون الدستور في حد ذاته معضلة، وإشكالية، وموطن أسئلة واستفهامات من قبيل ما هو مصدر مشروعية الدستور؟ من له الحق في تغيير الدستور؟ وما هو الدليل على وجوب التزام أقلية ما بدستور لم تصوت عليه؟ وعشرات الأسئلة الأخرى، ولكننا حينما نقول أن هذا الدستور قد اتخذ مشروعيته من قبل شخص يأتي بوصفه نائباً للإمام المعصوم؛ فإن جميع تلك الأسئلة سوف تتلاشى».(٢)

---

(١) انظر : مصباح يزدي : محاضره ألقاها في ندوة النظام السياسي في الإسلام ، .www.alwelayah.net

(٢) « در زمان غيبت امام معصوم ، از آنجاكه ولى فقيه به نصب عام از سوى امام معصوم برگزيده شده ، ولايت او ازطرف امام امضا شده واعتبار يافته است ، تاييد او منشأ اعتبار قانونى اساس خواهد بود . در غير اين صورت ، قانون اساس في حد نفسه مشكل دارد وجاي بحث وسوال هست كه اعتبار آن تا كجاست ، چه كسانى حق دارند قانون اساس را تغيير دهند ، اقليتى كه به قانون اساس رأي نداده اند چه دليل بايد از آن تبعيت كنند ودها سؤال ديگر . اما وقتى گفتيم اين قانون از سوى =

لقد جاء تدوين صلاحيات ووظائف الولي الفقيه في الدستور - في فكر هذا الاتجاه- فقط للتعريف بصلاحيات الولي الفقيه، وليس بوصفه حصراً وتحديداً لصلاحياته فإذا كانت المادة العاشرة بعد المائة من الدستور(*) قد بينت صلاحيات ووظائف الولي الفقيه في أغلب الموارد؛ فإنها جاءت كأمثلة لتلك الصلاحيات وليست إحصائية. إن إضفاء لفظ

= كسى معتبر دانسته شده كه از طرف امام معصوم رسميت يافته است ، ديگر جاي براي سؤال باقي نمى ماند» (محمد تقي مصباح يزدي : نظريهٔ سياسى اسلام) سلسله سخنرانى هاي قبل از خطبه هاي نماز جمعه تهران ، جلد اول ، چاپ سوم ، مؤسسهٔ آموزشى وپژوهشى امام خمينى ، قم ، ١٣٨٠ هـ.ش، ص ١٠٨ .

(*) **المادة العاشرة بعد المائة :**

وظائف القائد وصلاحياته :

١- تعيين السياسات العامة لنظام جمهورية ايران الإسلامية بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام .
٢- الإشراف على حسن إجراء السياسات العامة للنظام .
٣- إصدار الأمر بالاستفتاء العام .
٤- القيادة العامة للقوات المسلحة .
٥- إعلان الحرب والسلام والتغيير العام .
٦- نصب وعزل وقبول استقالة كل من :
أ- فقهاء مجلس صيانة الدستور .
ب- أعلى مسئول في السلطة القضائية .
جـ- رئيس مؤسسه الإذاعة والتليفزيون في جمهورية ايران الإسلامية .
د- رئيس أركان القيادة المشتركة .
هـ- القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية .
و- القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي .
٧- حل الاختلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاثة .
٧- حل مشكلات النظام التي لا يمكن حلها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظام .
٩- إمضاء حكم تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب. .
١٠- عزل رئيس الجمهورية مع ملاحظة مصالح البلاد وذلك بعد صدور حكم المحكمة العليا بتخلفه عن وظائفه القانونية أو بعد رأي مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته السياسية ، على أساس من المادة التاسعة والثمانين .
١١- العفو أو التخفيف من عقوبات المحكوم عليهم في إطار الموازين الإسلامية بعد اقتراح رئيس السلطة القضائية ، ويستطيع القائد أن يوكل شخصاً لأداء بعض وظائفه وصلاحياته . (قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران: دبيرخانه مجلس برسي نهائى قانون اساسى، ١٣٥٨هـ.ش، ٤٤ ، ٤٥)

"مطلقة" على ولاية الفقيه، تأتي بمعنى أن يتمتع حاكم أو زعيم الأمة بالصلاحيات اللازمة للقيام بواجباته، وتأمين مصالح المجتمع الإسلامي، وتلبية احتياجاته، وكل ما يخدم هذا المجتمع.(١)

لقد أعلن هذا الاتجاه صراحة في أكثر من مناسبة علو كعب الولي الفقيه على الدستور فها هو "أية الله رضواني" - عضو مجلس صيانة الدستور- يقول «إن فكرنا قائم على أن الزعامة في الإسلام تأتي فوق القانون والدستور. لذا فإذا ارتأت الزعامة تغيير الدستور، فإن تغييره سيأتي عن طريق هذه الزعامة»(٢) كما يؤكد هذا الاتجاه على أنه إذا «رأى الولي الفقيه في الدستور مادة تتنافي وحفظ النظام، فإنه بمقدوره أن يلغي هذه المادة بصفته أعلى من الدستور».(٣) كما يضيف مصباح يزدي في هذا الحقل بقوله «عندما قال الإمام الخميني يجب تغيير الدستور، قلنا نعم يجب تغييره، ذلك لأن الخميني هو نائب إمام الزمان ويتمتع بسلطة إلهية. فحكمه حكم الله، وهذا فكر خاص نؤمن به. أما فيما يتعلق بالدستور الحالي، فإننا نؤكد أنه حجة علينا ويجب العمل به طالما لم يتخذ القائد موقفاً ضده».(٤) كما تعتمد المؤسسات الدستورية الأخرى - من وجهة نظر هذا الاتجاه- في نيل مشروعيتها على الولي الفقيه وكذلك الحال لجميع القوانين الصادرة من السلطات الثلاث: فلا يُعتد بها ولا يتم إقرارها إلا بعد موافقة الولي الفقيه.(٥)وفي هذا السياق يُقسم مصباح يزدي القوانين في الحكومة

---

(١) انظر : محمد تقي مصباح يزدي ، نظريهٔ سياسى اسلام ، جلد دوم ، ص ١٠٣.

(٢) « عقيده ما اين است كه رهبرى در اسلامى فوق قانون است . بنابر اين اگر نظر ايشان تغيير قانون اساس باشد از راه خود آن را تغيير مى دهد » (عماد الدين باقى : گفتمان هاي دينى معاصر ، ص ٣٥٨) .

(٣) حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران ، ص ١٨٨ .

(٤) مصباح يزدي : محاضرة ألقاها في ندوة النظام السياسي في الإسلام.

www.alwelayah.net

(٥) مصباح يزدي : حكومت اسلامى وولايت فقيه ، ص ١٦٢ .

الإسلامية إلى :

١- قوانين أقرها الله وليس للرسول ﷺ والإمام دور فيها.

٢- قوانين يقرها الرسول ﷺ والمعصوم من منطلق الصلاحية التي وهبها الله لهما.

٣- القرارات والقوانين ذات البعد المتغير، والتي يضعها أشخاص مجازين من قبل المعصوم (الفقهاء)، وهي قوانين تُقر في المجتمع الإسلامي لأنها جاءت في النهاية بأمر من الله ومشيئته.(١)

ولعل ما سلف - من وجهة نظر الدراسة- يوضح أنه ما من قوانين يمكن إقرارها إلا أن تكون قوانين قد أقرتها النخبة الدينية وهي بطبيعة الحال نخبة اليمين التقليدي المسيطر على زمام السلطة. فليس هناك لأي قانون أو قرار شرعية إلا بموافقة الولي الفقيه الذي يأتي بوصفه حجر الأساس للجمهورية الإسلامية، ومصدر المشروعية لجميع المؤسسات الدستورية بل الدستور في حد ذاته.

إن هذا الأمر لا يعني من وجهة نظر هذا الاتجاه وسم هذه النظرية بالاستبداد والديكتاتورية فـ«من البديهي ألا يكون هناك شخص مستبد وهو في الوقت نفسه يتمتع بمقومات العلم والعدل والتقوى. وإذا كان الاستبداد يعنى التفرد بالرأي؛ فإن الولي الفقيه يستند في رأيه على التوجيه الإلهي، وليس وفقاً لأهوائه الشخصية».(٢)

ويرى مصباح يزدي أن «هناك مجموعة من أعداء الإسلام وهم منتشرون في مجتمعنا يدَّعون أن الحكومة الولائية، وولاية الفقيه حكومة فاشية وديكتاتورية. ونحن نؤكد على أنها حكومة مراعية لمصالح المجتمع.

---

(١) انظر : مصباح يزدي : نظريه سياسى اسلام ، جلد دوم ، ص ١١٢.
(٢) بيانه روحانيت تهران : رسالت (روزنامه) ١٣٧٩/٦/٢٧ هـ.ش .

فالولي الفقيه لا يحكم بناء على ميوله الشخصية، أو لمصلحته الشخصية، أو لحساب فئة أو حزب معين، وإنما في إطار الأحكام الفقهية، والقيم الإسلامية أي "القوانين الإلهية". إن الله سبحانه وتعالى عندما وهب الرسولﷺ والأئمة المعصومين والولي الفقيه من بعدهم حق القيادة؛ لم يأت ذلك الأمر جزافاً، وإنما انطلاقاً من أن إرادة الله سبحانه إرادةٌ متماشيةٌ مع المصلحة. فعندما يهب الله حق السلطة لشخص ما؛ فإن تلك السلطة ستأتي في إطار الأحكام الإسلامية الإلهية ولمصلحة الشعب».(١)

المشاركة الشعبية ودور الشعب في السلطة :

لعل المرتكز الفكري القائم عليه هذا الاتجاه حول ما يتعلق بولاية الفقيه والحكومة الإسلامية واعتبارها سلطة إلهية لا تستقي مشروعيتها سوى من الله تعالى؛ يستشرف تلك المكانة التي ستنالها المشاركة الشعبية ودورها في الحكومة والتي وإن جاءت، فإنها لن تعدو عن كونها تأييداً وتبريكاً لهذه الحكومة. وكما سبقت الإشارة يؤكد هذا الاتجاه على أن الولي الفقيه الجامع للشرائط له حق السلطة في زمن الغيبة، ذلك لأن حكومة الفقهاء هي وليدة التنصيب العام لهم من قبل المعصومين والذين نُصبوا بدورهم من قبل الله عز وجل. وانطلاقاً من ذلك تحدد دور الشعب والمشاركة الشعبية في هذه الحكومة. فبما أن السيادة والحكم هما حق وملك لله وحده وقد أوكلها إلى الأئمة فليس للشعب أي دور في ذلك، فهم لا يملكون حق الحكم ليوكلوه إلى شخص معين لأن «المشروعية الدينية، هي المحور ومقدمة على قبول الشعب. فجميع عالم الوجود هو ملك لله عز

(١) محمد تقي مصباح يزدي : نظريه حقوقى اسلام ، چاپ اول ، مؤسسهء آموزش وپژوهشى امام خمينى ، قم ، ١٣٨٠ هـ.ش ، ص ١٣٤.

وجل، ولا يحق للإنسان التصرف حتى في نفسه دون إذن من الله».[1]

لقد انتهى هذا الاتجاه إلى أنه ليس هناك ثمة تلازم ما بين مشروعية الحكومة الإسلامية، وقبولها لدى الشعب، فقبول الشعب ما هو إلا إطار خارجي لهذه الحكومة. إن دور الشعب في الحكومة الإسلامية مبني على تحقيق تلك الحكومة، وليس إضفاء المشروعية عليها فـ«جميع شئون الحكومة الإسلامية المعروفة بحكومة الله على الشعب، لا تأتي بناء على قبول الشعب في المرحلة الفعلية لها. فلو كانت حكومة نائب الإمام أو حتى الإمام نفسه أو الرسول ﷺ قائمة على الانتخاب، فلن يكون ذلك المجتمع مجتمعاً إسلامياً ولن تكون تلك الحكومة حكومة إلهية. إن مسألة مبايعة الإمام والرسول ﷺ هي عهد وميثاق توحيدي مع عامة الشعب وهو ما أشار إليه القرآن وبين الماهية الحقيقية لمفهوم الجمهورية في الإسلام».[2]

يعالج هذا الاتجاه موقفه من المشاركة الشعبية، ودورها فيما يتعلق بهذه الحكومة من باب التكليف والقبول وذلك لأن «الحكومة الإسلامية التي تأتي في صورة نظرية ولاية الفقيه، يأتي مبدأ "التكليف" بوصفه الركن القائم عليه مشروعية هذا النظام، وليس للشعب دور فيما يتعلق بالمشروعية. إن أولئك الذين يدّعون أن الله عز وجل قد أعطى للشعب في الحكومة الإسلامية حق انتخاب الحاكم؛ إنما هو فكر ليبرالي وليس فكراً نابعاً من نظرية ولاية الفقيه...إن الولي أو الزعيم هو مصدر مشروعية النظام وأن طاعته تأتي من باب التكليف وليس من باب القانون ».[3]

---

(١) محمد مهدى خلخالى : حاكميت در اسلام ، چاپ دوم ، فرهنك رسا ، تهران ، ١٣٧١ هـ.ش ، ص ٥٤٧ .

(٢) محمد مهدى خلخالى : حاكميت در اسلام: ص ٥٤٧ .

(٣) محمد جواد لاريجانى : حكومت ومرز مشروعيت ، مجموعة مقالات اولين سيمنار تحول مفاهيم ، ص ٣٣٣ – نقلا عن اكبر گنجى : تلقى فاشيستى از دين وحكومت، چاپ ششم ، انتشارات طرح نو ، تهران ، ١٣٧٩ هـ.ش، ص٦٣.

تكمن العلاقة بين نظام ولاية الفقيه والشعب في فكر هذا الاتجاه في تحقيق معادلة التكليف والقبول. فالولي الفقيه مكلف من قبل الإمام الغائب لتحقيق الحكومة الإسلامية، ويتجلى دور الشعب في قبول هذه الحكومة. ويوضح هذا الأمر عبد الله جواد آملي بقوله «إن منح الوكالة هو أمر مختلف عن منح الولاية. فهما أمران يمكن أن يقوم بهما الإمام المعصوم. إذ يمكنه أن يعين له وكيلاً، كما أنه باستطاعته أن يمنح الولاية لأحد معين. وفي المقابل ليس للشعب أي من هاتين الصلاحيتين. فالشعب لا يمنح الفقيه الوكالة في القضاء مثلاً بحيث يصبح وكيلاً عنهم. إن من وهب الفقيه هذا الحق هو الدين شاء الناس أم أبوا. وغاية مهمة الشعب هي التعرف على الفقيه الجامع للشرائط. ولذا فهذا يأتي في عداد القبول لا التوكيل».[1] ولذا فالحق الذي يتمتع به الولي الفقيه لا دخل للشعب فيه.

لقد اختزل هذا الاتجاه دور الشعب في تحقيق تلك الحكومة وتفعيلها فـ«في زمن الغيبة يحق لمن يتمتع بأهلية وصلاحية ولاية أمر المسلمين[الولي الفقيه]، تأسيس الحكومة. وإذا تسنى ذلك، فإما أن يقوم الشعب بمساعدته في تشكيل الحكومة، وإما أن يتخاذلوا عن ذلك. فإذا لم يساعده الشعب فإن ذلك لا يُسقِطُ حقه في تشكيل الحكومة، وأما إذا ساعده الشعب، فإن هذا الحق سوف يتمازج مع التكليف».[2]

لقد أصبح لمفهوم الانتخابات والمشاركة الشعبية في إثر تلك

---

(١) عبد الله جواد آملى جولة في مبانى ولاية الفقيه ، ص ٢٧ .

www.nezam.com

(٢) در زمان غيبت ، كسى كه از شأنيت وصلاحيت ولايت امر مسلمانان بر خوردار است حق حكومت دارد . در اين جاگاهي اين طور است كه مردم هم او را كمك مى كنند تا تشكيل حكومت دهد ، وگاهي مردم او را يارى نمى كنند . اگر مردم يارى نكردند اين حق درهمان مرحله احقيت باقى مى ماند ، اما اگر مردم حاضر به يارى اوشدند اين حق توام با تكليف مى شود » (محمد تقي مصباح يزدي : نظريه حقوقى اسلام ، ص ٩٦) .

المرتكزات الفكرية لهذا الاتجاه مفهوم خاص بحيث طوع ذلك المفهوم ليدعم النظام، وولاية الفقيه. فالانتخابات ودور الشعب «لا تسبغان المشروعية حتى تكونا بالتالي سبباً في انتفاء مشروعية الـ"نظام" في حالة عدم تأييد الشعب له. إن موافقة الشعب وتصويتهم الإيجابي هو عامل تحقق السلطة الدينية بحيث تصبح الانتخابات، عاملاً في إحساس الشعب بالشراكة في تحقيق الحكومة الدينية. وبالنتيجة سوف يسعون لدعم هذا النظام، وستفوت هذه الانتخابات الفرصة على المغرضين لهذا النظام».[١]

يلعب هذا الفهم الخاص كذلك دوراً في صورة وشكل هذه الانتخابات وخاصة فيما يتعلق بولاية الفقيه الذي وجد هذا الاتجاه من الانتخاب غير المباشر أنجع طريقة للكشف عن الولي الفقيه. فاختيار الشعب لأعضاء مجلس الخبراء - كما يرى يزدي- هو في حد ذاته الرجوع إلى البينة. بمعنى أنهم يختارون الخبراء المتدينين لينوبوا عنهم في الكشف عن الولي الفقيه، والذي لايمكن كشفه إلا عن طريق الخبراء. والكشف هنا لا يأتي بوصفه إعطاء المشروعية للولي الفقيه لأن «هدفنا في الجمهورية الإسلامية هو إدارة المجتمع بالقوانين الإسلامية. ولن تتحقق إسلامية النظام سوى بالولي الفقيه، والطريقة المثلى لاختيار فقيه يتمتع بخصائص القيادة، تتمثل في انتخابه بواسطة الفقهاء لأنهم أهل الخبرة في ذلك».[٢]

وانطلاقاً من ذلك ينهض مجلس الخبراء في ضوء الدستور بمهمة تشخيص وتحديد الفقيه ليقدمه إلى الشعب، ويأتي دور الشعب هنا في موالاة الولي الفقيه وليس توكيله. «لقد اقترح بعضهم أثناء تدوين الدستور عبارة "الشعب ينتخب"، بَيّد أنه تم تغييرها إلى "الشعب يقبل"، وذلك لأن دور الشعب هنا هو القبول بولاية الفقيه وليس توكيل الفقيه وانتخابه».[٣]

---

(١) مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه ، ص ٤٠ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٣) عبد الله جواد آملى : جولة في مباني ولاية الفقيه ، ص ١٥.

يعود السبب وراء تفضيل الانتخاب الغير مباشر للشعب للولي الفقيه من قبل هذا الاتجاه؛ في أن أهم ما يميز الولي الفقيه هو التفقه، والمنصوص عليها في الدستور وولاية الفقيه. وبناء عليه يجب أن يكون - من وجهة نظر هذا الاتجاه- أعضاء مجلس الخبراء فقهاء لتكون لهم الجدارة للقيام بهذا العمل. ولو أراد عموم الشعب أن يختاروا بأنفسهم شخصاً للقيادة بتلك المواصفات لما استطاعوا إليه سبيلاً. على أنه لابد من الإشارة هنا أن مجلس الخبراء يعلب دور الكاشف عن الولي الفقيه وليس بمعنى منح مقام الولاية للولي للفقيه. لأنها تمنح من قبل الله عز وجل.[1] كما يذهب عميد زنجاني في ذلك بقوله «إن سائر صلاحيات سلطة الرسول ﷺ والمعصوم قد انتقلت إلى الفقيه الجامع للشرائط. ومن هنا يتضح أن الفقيه لا ينتظر من الشعب انتخابه، وبدلاً من ذلك يتولى عدد من الفقهاء ذلك الأمر عن طريق مجلس الخبراء الذي يتولى مهمة الكشف عن الولي الفقيه. وما لابد من معرفته هنا أنه سواء تم انتخاب الولي الفقيه عن طريق الشعب بشكل مباشر، أو تم تحديده عن طريق مجلس الخبراء؛ فإن الولي الفقيه لا ينال مشروعيته من قبل الشعب، وإنما جذور هذه المشروعية قائمة من السلطة الإلهية».[2]

يؤمن هذا الاتجاه إيماناً مطلقاً بأن الكشف عن الولي الفقيه، عن طريق مجلس الخبراء، وقبول الشعب بالحكومة الإسلامية، ومساعدة الولي الفقيه في تحقيقها؛ هي من أهم الركائز لتحقيق السلطة الإلهية والحياة الكريمة للإنسان فقد «أثبت التاريخ أن الإمام الحسن لم تكن له السلطة عملياً لإعراض الناس عن إتباعه مما أجبره على قبول الصلح المفروض.

---

(١) انظر : مصباح يزدي : حكومت اسلامى وولايت فقيه ، ص ٩٧ .

(٢) عباسعلى عميد زنجانى : فقه سياسى (حقوق اساس ومبانى قانون اساس جمهورى اسلامى ايران) جلد اول ، چاپ اول ، مؤسسه انتشارات امير كبير ، تهران ، ١٣٦٦هـ.ش ، ص ٢٦٤ .

ولكن الناس جنوا ثمار تنكرهم لعهدهم وإخلالهم بميثاقهم، فسلط الله عليهم أناساً أضاعوا دينهم ودنياهم».[1]وبعيداً عن صحة هذه النظرة الشيعية من عدمها نلاحظ استدعاء التاريخ الشيعي لدعم الفكر السياسي لهذا الاتجاه والتحذير من مغبة التفريط في الحكومة الإسلامية، وولاية الفقيه، واعتبارها الأجدر والأصلح لإدارة شئون المجتمع وليست الديمقراطية التي يتغنى بها البعض، فهذه الأخيرة من منظور مصباح يزدي هي حصيلة ذلك التحريف الذي أصاب الديانات الأخرى مثل المسيحية، وهو ما أدى إلى افتقادها القدرة والأهلية والقابلية لقيامها بواجبها تجاه إدارة جوانب حياة الإنسان، وانطلاقا من ذلك جاءت فكرة فصل الدين عن السياسة. وهذا لا يتلاءم مطلقاً مع الإسلام الذي يولي اهتماماً بجميع جوانب حياة البشر. ويرى يزدي إمكانية تحقيق الديمقراطية في إيران بشرط أن تكون داخل دائرة القوانين الدينية الإلهية.[2]

إن مفاهيم من قبيل الحرية، والديمقراطية، والليبرالية، والمجتمع المدني، وغيرها من منظور هذا الاتجاه مفاهيم مبهمة تحتمل أكثر من تفسير. ولذا يطالب مصباح يزدي بـ«طرح رؤى من ينادى بها بصورة واضحة، حتى يتسنى لنا طرح رؤانا حول ما إذا كانت تلك الرؤى تتماشى مع الإسلام أم لا. إننا إذا ادعينا أنه لا توجد دولة مثل إيران تحترم فيها آراء الشعب فلربما نقول إن هذا الادعاء هو ادعاء باطل حينما لا نمتلك الأدلة على ذلك؛ ولكنني أكد هنا أنه لا توجد في الدنيا بأسرها مثل هذه الحرية التي يتمتع بها الشعب الإيراني. إن حرية الشعب هي حرية داخل الإطار الإسلامي، وتحت قوانينه وقيمه، وتجلت هذه الحرية في إيران مع

(١) مصباح يزدي : محاضرة ألقاها في ندوة النظام السياسي في الإسلام .

www.alwelayah.net

(٢) مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه ، ص ٣٢ .

بداية الثورة. أما الديمقراطية التي تأتي على خلاف القوانين الإلهية، فإننا نعارضها حتى لو اجتمعت الدنيا على قبولها».(١)

انطلاقاً من ذلك وجد هذا الاتجاه ضرورة أن تكون المشاركة الشعبية ضمن إطار ولاية الفقيه، كون ولاية الفقيه هي الأساس لمشروعية النظام. ولذا فـ«الولي الفقيه والحاكم الإسلامي في الدولة الإسلامية، هو الذي يحدد مسار النشاط السياسي لأفراد الشعب، ويوجه الموقف السياسي للأمة. ولذا فللشعب كامل الحرية في المشاركة السياسية، ولكن هذه المشاركة يجب أن تسير في إطار القرارات الشرعية».(٢) فأصبحت بذلك جميع المؤسسات الدستورية، ومختلف المفاهيم من قبيل الحرية والأحزاب والمؤسسات المدنية، تستقي مشروعيتها من ولاية الفقيه، وتدعمها في ذات الوقت. فيرى اليمين المحافظ أن «الأحزاب هي امتداد لولاية الفقيه وتأتي نظرية ولاية الفقيه على رأس برامجها وفكرها بوصفها حجر الأساس. فالنظام الإسلامي يحتم أن تأتي الأحزاب، في صورة أدوات داعمة للزعامة وتستقي مشروعيتها من هذه الزعامة».(٣)

يذهب هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك باعتبار أن مفهوم الحزب في القرآن الكريم، لم يأت كما هو متعارف عليه الآن، وأن "حزب الله" هو الحزب الوحيد في الفكر الإسلامي «وانطلاقاً من ذلك فإن الأحزاب في النظام السياسي الإسلامي المبنية وفق نظام الولاية والزعامة، ليس لها دور القيادة كما هو الحال في الحكومات الديمقراطية؛ وإنما للولي الفقيه الكلمة الفصل في العملية السياسية».(٤) ولذلك يرى "محمد إمامي كاشاني"(عضو جمعية علماء الدين المناضلين) أن «طريق الولاية هو

(١) مصباح يزدي : نظريه سياسى اسلام ، جلد اول ، ص ٩٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤.
(٣) حمدي رضا ظريفي بنا : كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران ، ص ١٨٧.
(٤) مرتضى نبوى : رسالت (روزمانه) ، ٢١ اسفند ، ١٣٧٦هـ.ش .

الطريق الوحيد الذي لابد أن تسلكه الأمة، وعلى الجميع أن ينضوي تحت راية ولاية الفقيه».[1] ولهذا لا يؤمن هذا الاتجاه بتدويل السلطة والتعددية. فقد يكون في «المجتمع الإسلامي أحزابٌ؛ ولكن لا يمكن أن تكون فيه ما يعرف بالحكومة الحزبية، لأن الحكومة في هذا المجتمع قائمة على الأصول والقواعد الدينية، وليست على النظام الحزبي».[2] ويعلل هذا الاتجاه هذه النظرة، بأن القيم الإسلامية ونظام ولاية الفقيه، أعلى منزلة من القيم الحزبية. فالنخبة الدينية هي القادرة على تحديد الاستراتيجيات الوطنية الإسلامية، ولهذا تمتاز هذه النخبة بحق السيادة دون غيرها، لأنه كما يقول محمد رضا باهنر أن «الحكومة ليست شركة مساهمة عامة ليساهم فيها الجميع».[3]

دور النخبة

يرى هذا الاتجاه لزاماً أن يكون الفقهاء في طليعة هذا النظام، ويتساءل هذا الاتجاه «هل يمكن قبول الدين باعتباره نظاماً شاملاً في إيران وفي الوقت نفسه إقصاء الخبراء الدينيين؟ أليس تناقضاً أن نطالب بحكومة إلهية وفي الوقت ذاته نرفض الفقيه الجامع للشرائط وهو الممر الوحيد للحكومة الإلهية؟. إننا عندما نرفض إشراف الفقهاء وولايتهم على مراكز القرار وقيادة المجتمع، فنحن في الحقيقة لا نريد نظاماً إسلامياً ومن الواضح أننا نناقض أنفسنا».[4]

وفي نفس السياق يقول "محمد جواد ارسطا" أحد المؤيدين لولاية الفقيه المطلقة في معرض تأييده وتبريره لوجود الفقهاء على رأس

(١) اطلاعات (روزنامه) : ١٠ متروردين ماه ، ١٣٧٦هـ.ش .
(٢) كيهان (روزنامه) ، ٢٤ بهمن ماه ، ١٣٧٥هـ.ش.
(٣) «دولت كه شركت سهامى نيست كه همه در آن سهم داشته باشند» (محمد رضا باهنر : اخبار (روزنامه) ، (١١ آذرماه ١٣٧٥هـ.ش) .
(٤) مصباح يزدي : نظريه سياسى اسلام ، جلد دوم ، ص ٢٢٣ .

السلطة، «إننا نلاحظ أنه لا يحق لأي شخص في مختلف الأنظمة القيام بشئون السلطة دون تمتعه بالحق في ذلك. ولما كان منشأ السلطة في الأنظمة الديمقراطية أو الليبرالية هو الشعب؛ فكان من الطبيعي أن يكون حق السلطة مكتسباً من هذا الشعب. وينسحب هذا الأمر كذلك على الحكومة الإسلامية فمنشؤها هو الله سبحانه، وهو عز وجل من يجيز حق السلطة في هذه الحكومة، وبطبيعة الحال فإن النبي ﷺ والأئمة المعصومين والفقهاء الجامعين للشرائط هم من لهم حق السلطة والولاية على المجتمع».[1] وذلك لأن الفقهاء والعلماء من وجهة نظر هذا الاتجاه، يأتون بمثابة أوصياء على الشعب وقيمون عليه وأن «ما يشاع في وسائل الإعلام عن عدم حاجة الشعب إلى قيمين، هو أمر مغالط فيه»[2] وذلك لأن «عامة الشعب أكثر سذاجة وعدم إلمام بالشئون السياسية من أولئك التلاميذ وطلاب المدارس، ولذا توجب على عامة الشعب الرجوع إلى العلماء لينهلوا من العلم كما يفعل التلاميذ».[3]

إن مبدأ ولاية الفقيه ووجود الفقهاء في السلطة – على حد قول حسن الخميني حفيد آية الله الخميني– هو مبدأ حام للدين الذي يُعد شرط مسبق للديمقراطية. فلا يمكن أن تكون الديمقراطية من غير ضوابط حتى في سائر الأنظمة الأخرى. فعلى سبيل المثال يعتقد الديمقراطيون الاشتراكيون أن الاشتراكية ضابط مكمل للديمقراطية، وهكذا هو الحال في الحكومة الإسلامية التي تضع الدين ضابطاً وشرطاً مسبقاً للديمقراطية. إن رأي الشعب يعد امتداداً للقيم الدينية، وإن الدين الإسلامي في المجتمع والحكومة الدينية من الثوابت التي ينبغي عدم التخلي عنها. وبما أن ولاية الفقيه هي الضمانة لهذا الوجود فإنها تصبح عندئذ من الثوابت، ومن ثوابت فكر آية

---

(١) محمد جواد ارسطا : ذكرى، چاپ دوم، نشر نى، تهران، ١٣٨١هـ.ش ، ص ٨٩.
(٢) رسالة (روزنامه) : ١٤ ارديبهشت ، ١٣٧٦هـ.ش.
(٣) مبين (هفته نامه) : شماره ٢٧٦، ٣٠ اردى بهشت ماه ١٣٧٦هـ.ش، ص٩.

الله الخميني أيضاً. إن ولاية الفقيه لا تتناقض مع الديمقراطية، إنها الضابط الديني للأغلبية المتمثلة في هذه الديمقراطية.(١)

الحريات

يرى هذا الاتجاه أن النظم السياسية غير المنبثقة من السلطة الإلهية هي أنظمة هاضمة للحرية. فالأنظمة الليبرالية والاشتراكية والشمولية هي بطبيعة الحال أنظمة لا تعتمد على مرتكز ومبدأ ولاية الفقيه، ولذا فهي في مصاف الأنظمة السالبة لحريات الشعب من وجهة نظر الفكر الإسلامي الذي يرى ضرورة تناغم "الحرية المادية" مع "الحرية الدينية". فالحرية الدينية مبنية على اختيار العبادة، أما الحرية المادية فمبنية على أساس الرغبات النفسية. واتباع هذه الرغبات تؤدى بالإنسان إلى أرذل الرتب وهذا -من وجهة نظر هذا الاتجاه- ما تتبعه الحريات في الفكر الليبرالي والأنظمة التي لا تعتمد على ولاية الفقيه. إن مثل هذا النوع من الحرية يؤدى إلى انحطاط المجتمعات الإنسانية، أما الحرية في نظام ولاية الفقيه فهي الحرية بمعناها الحقيقي، وموضع قبول الجميع. لأن هذا النظام يقف حائلاً دون تنمية الرغبات المادية ويدعم تلك الحريات التي تسعى إلى إعلاء كلمة التوحيد.(٢)

تعد المسئولية الدينية - من وجهة نظر محمد رضا مهدوي كني- مقدمة على الحرية السياسية. فالسياسة تأتي انعكاساً لما بينه الله عز وجل في القرآن فيما يتعلق بالحقوق الذاتية والشخصية للبشرية، ويتولى الفقهاء

---

(١) انظر : التجربة الخمينية في إيران : برنامج حوار مفتوح ، قناة الجزيرة .
www.aljazeera.net.

(٢) انظر: مصباح يزدي : نظريهٔ سياسى اسلام ، جلد اول ، ص ٨٧-٩٠.

مهمة استنباط هذه الحقوق والإفتاء بشأنها بموجب التكليف الإلهي ويقبله الشعب من منطلق مسئوليته الدينية.[1]

يطرح هذا الاتجاه مفهوم "الحق والواجب" فيما يتعلق بالحرية ، ففي حين يرى أن الحرية هي حق؛ فإن هذا الحق يؤطره في المقابل نوع من الواجب تجاه هذه الحرية. ولذا فإن «الحرية والمشاركة السياسية تشير إلى ذلك النوع من الحرية التي تحدد في قوالب معينة تكون الحرية بمقتضاها في قالب المسئولية تجاه الله سبحانه».[2] ويؤكد مصباح يزدي على ذلك بقوله «تعود جميع الحقوق الإنسانية سواء الحقوق الفطرية أو المكتسبة مثل حق الحياة والملكية وحرية العقيدة والبيان إلى الله. فأصل الحقوق البشرية تعود إلى ما يعرف بـ"حق الله" ويجب أن تكون جميع الحقوق الشرعية والمشروعة من الله عز وجل».[3] ولخلق تلك الموازنة بين "المشاركة الشعبية" و"الجانب الديني" يرى هذا الاتجاه أن وجود مؤسسات من قبيل مجلس صيانة الدستور كفيلة بتحقيق تلك الموازنة فـ«الحكومة الإسلامية تأتي بالدين بوصفه عنصر التشريع في تلك الحكومة ومن هنا تأتي أجهزة داخل هذا النظام بوصفها ضماناً مذهبياً إلى جانب آراء الشعب في السلطات الثلاث. فعلى سبيل المثال، يقف مجلس صيانة الدستور إلى جانب السلطة التشريعية (مجلس الشورى)، ويأخذ مجلس صيانة الدستور

---

(١) انظر : محمد مجتهد شبستری : نقدی برقرائت رسمی ازدين (بحرانها، چالشها ، راه حلها) ، چاپ اول ، انتشارات طرح نو ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش ، ص ٢٦١ .

(٢) « آزادی ومشارکت سیاسی هدایت شده آن نوع آزادی است که درچارچوب قالبهاي قرار می گیرد وآزادی نیز در چارچوب مسؤولیت در برابر خدا وندااست» (عباسعلی عمید زنجانی ، فقه سیاسی ، تقریرات دوره کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشکده حقوق وعلوم سیاسی دانشگاه تهران ، نیمسال اول ٦٧ – ١٣٧٧هـ.ش نقلاً عن حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران، ص٢١٦.

(٣) مصباح يزدي : نظريه حقوقى اسلام ، ص ١٥٣ .

على عاتقه الوقوف في وجه الأخطاء والانحرافات المحتملة من النواب. ولو تأتى أن يكون نواب مجلس الشورى من المتفقهين في المسائل الدينية لانتفت الحاجة إلى مجلس صيانة الدستور. وكذلك الحال بالنسبة للسلطة التنفيذية، فبما أن هذه السلطة قائمة على آراء الشعب والانتخابات؛ فقد جاءت ولاية الفقيه على أساس التنصيب ودرء لأي خطأ أو زلة قد تحدث». [1]

المجال الثقافي :

تتجلى السمة المحافظة والتقليدية لهذا الاتجاه بوضوح في المجال الثقافي حيث يؤكد على الدوام ضرورة المحافظة على الثقافة الإسلامية بوصفها نموذجاً للقيم المثلى، ويؤكد على ضرورة «بناء النموذج الثقافي وفق القيم الدينية، وليس وفق النماذج الغربية التي تُقدَم بوصفها نوعاً من التبادل الثقافي». [2] ويرى أن الحل الأنسب للتصدي لما يُعتبر غزواً ثقافياً، يتمثل في ضرورة التمسك بالقيم الإسلامية، والاهتمام بالشرائع الدينية. ففي مقابل "محورية الإنسان" التي تقوم عليها الثقافة الغربية والتي لا يحد الحرية شيء فيها، ينادى مصباح يزدي بـ"الثقافة الدينية الإلهية" التي يتركز محورها في السير إلى الله. أما في مقابل العلمانية التي تدعو إلى فصل الدين عن شئون الحياة وتعرف في المجال الثقافي بـ"الفكر الدنيوي"، يدعو مصباح يزدي إلى مواجهتها بـ"الفكر الأخروي". ويتم تأطير الحرية بالأطر الإسلامية في مقابل الليبرالية التي تدعو إلى الحرية المطلقة للإنسان دون قيد أو شرط.

لقد ربط هذا الاتجاه الغزو الثقافي والفكري في إيران مع ظهور فئة

---

(١) مصباح يزدي : محاضرة ألقاها في ندوة النظام السياسي في الإسلام www.alwelayah.net

(٢) حجت مرتجى ، جناحهاي سياسى در ايران امروز ، ص ٧١ .

داخل المجتمع(قوى من صنفوا أنفسهم بالإصلاحيين، والذي يقابله مصطلح الهدامين في فكر هذا الاتجاه) سعت -على حد قول هـذا الاتجـاه- إلـى الترويج لأفكار إلتقاطية، و زعزعة المجال الثقافي، وتطرح رؤى وأفكار لا تتواءم والصبغة المحافظة في مختلف المجالات في إيران من قبيل التحديث والتعددية الدينية والحرية وغير ذلك من الأمور، التـي لا تتماشـى مـع المنظومة الفكرية لهذا الاتجاه.

القراءات المتعددة للدين

يقول مصباح يزدي في هذا السياق «ظهر في هذا العصر والذي يطلق عليه عصر الحداثة، مفكرون عرفوا بـ"المـستنيرين الـدينيين" متـأثرين بالثقافة الغربية الملحدة، يَدَّعون أن هذا العصر هـو "عـصر التجديـد" أو "عصر التحديث" ويجب مواكبة تطورات هذا العصر...إن هؤلاء الأشـخاص الذين يَدَّعون ذلك، إنما هم يقتربون يوماً بعد يوم من الإلحاد والكفر وإنكار ماوراء الطبيعة[الغيبيات]، وذلك تحت تأثير الإلحاد الغربي...لقد ظهرت في هذا الزمان، مدارس عُرفت بالعلمانية، وفصل الدين عن السياسة، وقراءات جديدة للدين. إن طرح قراءات جديدة ومتشعبة للدين؛ هـي أدوات لإلغـاء الدين والإسلام، وفناء لجميع منجزات الأنبياء، والأئمـة طـوال التـاريخ، وتدمير لكل منجزات الثورة الإسلامية...إننـا نـشاهد أشخاصـاً يُـدعون بـ"الإصلاحيين" يبتغون من وراء الإصلاحات تهميش الدين والإلحاد وإلغـاء القيم الدينيـة فـي المجتمـع، ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ. أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾(*) في الحقيقة إن هذه الفئة غير مؤمنة بالله وتجعـل الـدين والإسلام وسيلة للوصول إلى أهدافهم المشئومة».(١)

(*) البقرة ، آية ١١، ١٢

(١) لمزيد من المعلومات انظر ، مصباح يزدي : نظريه حقـوقى اسـلام ، ص ١٧٧، ١٧٣، ١٨٧ ، ٢٠٨ .

وفي معرض رده على الاتجاهات الأخرى التي تنادى بقبول القراءات المتعددة والمختلفة للدين يقول مصباح يزدي «يعد المجال السياسي من أهم المجالات التي تبرز فيها التعددية بصورة واضحة، حيث تتعدد الرؤى والميول في هذا المجال بتعدد الأفراد وتعدد الأحزاب. أما مشكلة التعددية فإنها تكمن عند؛ ولوجها داخل المجال الديني. فهناك من ينادى بوجود التعددية الدينية كما هو الحال في التعددية الحزبية والسياسية. فلا يمكن اعتبار الإسلام على حد قول هذه الفئة أفضل من المسيحية أو المسيحية أفضل من الإسلام لأن الديانات تختلف باختلاف التوجهات والميول والقراءات المختلفة، ولا يوجد في المسائل الدينية صدق أو كذب، ولا يمكن القول أن هذا الأمر صحيح أو غير ذلك. يقول سبحانه وتعالى ﴿ وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ ﴾(*) ولذا فطالما أن الحق من الله فمن الطبيعي أن يكون هنالك حق واحد لاغير. وبالتالي لايمكن أن يكون الدين متعدداً. إن دين الإسلام هو دين الحق وحده لا غير...إن القراءات الجديدة لهؤلاء السادة عن الإسلام، تفضي إلى أن للإنسان الحق في مخالفة أوامر الله ونواهيه».[1]

قوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام

لعل ما سبق يعطى صورة لموقف هذا الاتجاه من الآخر، وموقفه تجاه ما عرف في الدوائر السياسية في إيران بقوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام (الـ "مع" و الـ "ضد"). فيتجلى بوضوح رفض هذا الاتجاه وإلغاءه لمن يحاول تغيير الوضع القائم في إيران عن طريق طرح رؤى جديدة سواء في المجال السياسي أو الديني. واعتبار من يسعى إلى ذلك معادٍ للإسلام ولإيران بل ويصنف ضمن زمرة الملحدين، فـ«هؤلاء الذين

(*) الرعد ، آية ١.

(١) مصباح يزدي : نظرية حقوقى اسلام ، ص ٣١، ٣٢ .

يدعون أنفسهم بالمستنيرين يقولون في هذا العصر مثل ما كان يقول النمرود (أنا ربكم). إن هؤلاء المفكرين يعتقدون أن ما جاءوا به يُعد أمراً جديداً، غير أنه في الواقع تكراراً لما قاله النمرود لسيدنا إبراهيم عليه السلام. إن سيدنا إبراهيم مثلي ومثلكم يقول ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ . وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ . وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ . وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾(*)» .[1]

لقد طالت هذه القراءة كذلك بعض القوى الثورية الأخرى والمؤيدة للنظام والتي وصفتها بعض الرموز المتشددة في هذا الاتجاه، على أنها تيار تخريبي يسعى إلى قلب نظام الحكم، والإساءة إلى إسلامية النظام.[2]

يعد الإيمان بولاية الفقيه المطلقة والزعامة الدينية والدستور أهم المعايير التي يرتكز عليها هذا الاتجاه في تحديده لقوى "مع" و قوى "ضد"، وبالتالي فإن كل من يخل بأي من هذه المعايير الثلاثة؛ يُعد من قوى خارج النظام فهو (ضد). ويرى مصباح يزدي أن قوى الـ "ضد" تسعى إلى :

١- فصل الدين عن السياسة.

٢- فصل ولاية الفقيه والفقهاء عن الحكومة الدينية.

٣- التشكيك في نظرية ولاية الفقيه المعمول بها في إيران.

حيث يسعى الأعداء والمستنيرين الدينيون ذوو الميول الغربية - من وجهة نظره- إلى فصل الدين عن السياسة ولكن عندما عجزوا عن ذلك؛ قاموا بقبول الدين في المجالات الاجتماعية والسياسية وتطبيق الأحكام الدينية في المجتمع، ولكن ليس بمفهوم حكومة الفقهاء، فالقوانين التي تُشرع من قبل مجلس الشورى وتراعى فيها الأحكام الإسلامية كافية

(*) سورة الشعراء ، آية ٧٨ـ٨٠.

(١) مصباح يزدي : نظرية حقوقى اسلام ، ص ٢١٤،٢١٥ .

(٢) الوفاق (صحيفة إيرانية باللغة العربية) ٢٦/١٢/٢٠٠٠م .

لتحقيق حكومة دينية. «إنهم في الحقيقة قد عجزوا عن إقناع الشعب بفصل الدين عن السياسة ولذا قالوا نعم إن الدين والسياسة شيء واحد. ولكن رأوا أن الحكومة الدينية جاءت لتنفيذ الأحكام الدينية، ولا يجب ربط تنفيذ تلك الأحكام بحاكم متدين، أو يكون الولي الفقيه على رأس السلطة. إننا نرد عليهم هنا بالقول أن الثورة التي قامت عام ١٩٧٩م، هي ثورة ولاية الفقيه، وحكومة ولاية الفقيه. أما المحور الثالث لهؤلاء المستنيرين فيتمثل في مواجهة أولئك الذين يعتقدون بولاية الفقيه على افتراض أن هنالك صوراً مختلفة لنظرية ولاية الفقيه، وأن هذه النظرية التي تطبق في إيران هي نظرية مجروحة، وتحتاج إلى إعادة نظر كي تتماشى مع الديمقراطية والليبرالية، وهم يسعون هنا إلى التشكيك في نظرية ولاية الفقيه المطلقة في إيران والسعي إلى إضعافها».(١)

مما تقدم يمكن تقصي ملامح الفكر السياسي لهذا الاتجاه فيما يلي:

١. ينشُد هذا الاتجاه الحكومة الإسلامية الولائية المستمدة مشروعيتها من الله عز جل انطلاقاً من النظرة التكوينية التوحيدية التي تتلخص في أن الكون بما فيه، مطلق لله عز وجل ولا يجوز التصرف فيه إلا لمن لهم الإذن من قبل الله عز وجل.

٢. يعتبر الولي الفقيه الامتداد الطبيعي للسلطة الإلهية بعد الغيبة كونه منصباً من قبل الإمام المعصوم، وهو الطريق الشرعي الوحيد للوصول إلى الولاية الإلهية.

٣. تعتبر نظرية ولاية الفقيه المطلقة جميع جوانب المجتمع الإسلامي ضرورية كانت أم غير ضرورية، تقع ضمن النطاق والصلاحيات الشرعية للفقيه.

---

(١) مصباح يزدي : نظريهٔ سياسى اسلام ، جلد اول ، ص ٣١ ،٣٢.

٤. تعتبر مكانة الولي الفقيه عند هذا الاتجاه أعلى من الدستور، بل ويستقي هذا الأخير مشروعيته من الولي الفقيه.

٥. يختزل هذا الاتجاه المشاركة الشعبية في تحقيق الحكومة الإسلامية. فقبول الشعب ماهو إلا إطار خارجي لهذه الحكومة، ودور الشعب في الحكومة الإسلامية مبني على تحقيق تلك الحكومة، وليس إضفاء المشروعية عليها.

٦. تأتي الحرية في نظام ولاية الفقيه بوصفها الحرية الحقيقية. كما تأتي المسئولية الدينية مقدمة على الحرية السياسية، وتحدد الحرية في قوالب معينة تكون الحرية بمقتضاها في قالب المسئولية تجاه الله.

٧. تتجلى السمة المحافظة والتقليدية لهذا الاتجاه بوضوح في المجال الثقافي، ويؤكد على ضرورة بناء النموذج الثقافي وفق القيم الدينية وليس على أسس النماذج الغربية.

٨. يعد الإيمان بولاية الفقيه المطلقة والزعامة الدينية والدستور أهم المعايير التي يرتكز عليها هذا الاتجاه في تحديده لقوى الـ"مع" والـ"ضد".



الفصل الثاني

الاتجاه الثانى

(اليسار الديني - اليمين المعتدل)

الفصل الثاني

الاتجاه الثاني

(اليسار الديني-اليمين المعتدل) (*)

ساهمت سياسة "الصمت والصبر والتريث" التي انتهجها اليسار الديني بعد ابتعاده عن السلطة في إخراج فكر ذلك الجناح من منهجيته الراديكالية المتشددة إلى الاعتدال والوسطية، وهو ما تزامن كذلك مع تقارب هذا الجناح مع اليمين الوسط ليفرز ظهور طبقة جديدة من المستنيرين الدينيين الذين حملوا راية الخط العقلاني في المذهب الشيعي، وساروا على فكر هذا الخط الذي سعى على الدوام إلى طرح ومعالجة الإشكاليات والمتغيرات، وطرح الحلول المناسبة لها عن طريق أداة العقل ، فاستطاع هذا الخط أن ينقل الفكر الشيعي إلى السلطة بعد الغيبة؛ وذلك بتأسيس الجمهورية

(*) يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا الاتجاه من خلال:

أ- جناح اليسار المحافظ وتتمثل أهم تنظيماته فيما يلي:

١- رابطة علماء الدين المناضلين(مجمع روحانيون مبارز).

٢- منظمة مجاهدي الثورة الإيرانية.

٣- حزب العمل الإسلامي.

٤- جمعية نساء الثورة الإسلامية.

ب- جناح اليسار الوسط :

١- حزب جبهة المشاركة الإسلامية الإيرانية.

٢- مكتب تدعيم الوحدة.

٣- حزب التضامن الإيراني الإسلامي.

جـ- جناح اليمين الوسط:

١- حزب كوادر البناء(كارگزاران سازندگی).

٢- حزب الاعتدال والتنمية.

٣- جبهة المفكرين الأحرار.

(لمزيد من المعلومات حول هذه التنظيمات انظر: سلطان محمد النعيمي: التيارات السياسية في إيران من الفترة١٩٧٩ حتى ٢٠٠٠م، رسالة ماجستير، ص ٥٥ حتى ص١٠٠.)

الإسلامية في إيران وتربع الولي الفقيه على هرم تلك السلطة.

بدأ هذا الاتجاه في العقد الثاني من الثورة في تناول وطرح نظريات بديلة عن نظرية ولاية الفقيه المطلقة المعمول بها في إيران، وقد تراوحت هذه الأطروحات ما بين نظريات تؤطر صلاحيات الولي الفقيه في الدستور، ونظريات أخرى تنادي بحكومة دينية ديمقراطية يكون للشعب الدور الرئيسي فيها وتستقي مشروعيتها منه إلى جانب المشروعية الإلهية.

ولتحقيق الحكومة الإسلامية المنشودة في عصر الغيبة يرى هذا الاتجاه ضرورة الإجابة على الأسئلة التالية :

١- ما هي أسس مشروعية الحكومة الدينية؟ هل هي مشروعية إلهية أم مشروعية إلهية شعبية؟
٢- ما هي صور العلاقة بين الشعب والحاكم؟ هل هي ولاية أم وكالة؟
٣- ما هو هامش الصلاحيات المنوطة بالقيادة؟
٤- ما هي أهم خصائص القيادة؟ أهي الفقاهة أم الإيمان والأمانة؟

ونظراً لتعدد آراء الفقهاء حول ماهية الحكومة الإسلامية وتنوع مشاربها فإنه يمكن القول صراحة -من وجهة نظر هذا الاتجاه- أن أياً من وجهات النظر هذه لا تُعد ضرورة دينية ولا مذهبية ولا فقهية ويمكن لأي شخص التسليم بأي نظرية يعتقد بها ويدافع عنها.(١)ولذا يدافع هذا الاتجاه عن تعدد القراءات الدينية وتنوعها؟، وهو ما يرفضه الاتجاه الأول ويعتبره مساساً بجوهر الدين والالتزام بنظرية ولاية الفقيه المطلقة، في حين يرى الخط العقلاني أن «عملية التأويل جاءت لتؤكد على أن المعرفة الدينية مرتبطة بفروع أخرى من المعرفة. فالمعرفة الدينية هي مجموعة من المعارف المكتسبة من فهم القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي، وتقع هذه

---

(١) انظر: د. عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت ديني ، در كتاب دين وحكومت: مجموعه سخنرانيهاي سمينار دين وحكومت در انجمن اسلامى مهندسين، چاپ اول ، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا ، تهران ، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٨٠ -١٨١.

المعارف تحت تأثير العلوم الإنسانية مثل علوم الطبيعة والفلسفة، وبالنتيجة فإن المعرفة الدينية تأتي في كل عصر وعند كل شخص بطريقة معينة وتتموج بتموج مجموعة المعارف والعلوم الإنسانية، التي تظهر في ذلك العصر أو يمتلكها ذلك الشخص».[1]

ولما كانت مسألة الحكومة الإسلامية هي نوع من "المعرفة الدينية"؛ فكان لزاماً وجود عدد من الأطروحات حول هذه المسألة. فجوهر الدين يأتي في صورة "ظواهر إلهية ثابتة لا تتغير"، أما المعرفة الدينية فإنها تقبل التأويل وتعدد القراءات نظراً لما لـ"الظاهرة الإنسانية" من أثر على تلك المعرفة.

ولذا يرى هذا الاتجاه ضرورة عدم الخلط بين "المعرفة الدينية" و"جوهر الدين". فالفهم والمعرفة هي نتاج جهود الفقهاء في تحقيق ودراسة وتفسير النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، وتعاليم الأئمة في المذهب الشيعي، مستعينين في ذلك بمناهج القواعد والصرف والاستنتاج وفلسفة أرسطو وإلمامهم بالنواحي الإنسانية والطبيعة البشرية. من هنا فإنه يتضح أن تفسير الدين دائماً ما تواجهه ظروفاً خاصة تدفع أولئك المجتهدين لطرح فهمهم الخاص تجاه العالم والطبيعة البشرية، وهذا ما يؤدى إلى ما يمكن تسميته بـ"المرونة" أو كما يطلق عليها نظرية "القبض والبسط"[*] والتي أصبحت من النظريات المهمة في إيران وخاصة عند المستنيرين الدينيين.[2]

---

(١) عبد الكريم سروش : قبض وبسط تؤريك شريعتى (نظريه تكامل معرفت دينى) ، چاپ سوم ، نشر صراط ، تهران ، ١٣٧٥هـ.ش ، ص ٧٩ ، ٨٠

(*) **نظرية القبض والبسط** : إن الاستخدام المعرفي لنظرية القبض والبسط عند سروش تتضمن طرحاً يتجه إلى أن البعد النظري للشريعة ينقبض وينبسط بحسب المعطيات المعرفية البشرية . وهذا يفترض التطور المستمر في فهم الشريعة. ولضمان الفهم الحديث للشريعة لابد من تعاضد المعرفة الحديثة مع ذخيرة الإنسان العلمية ، ولأن هذه الذخيرة تختلف من شخص إلى آخر فإن المفاهيم الناتجة حول الشريعة ستأتي مختلفة ومتفاوتة .

(٢) انظر : عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، چاپ سوم ، مؤسسهٔ فرهنگى صراط ، تهران ، ١٣٧٩ هـ.ش ، ص ٢٧٠ ، ٢٧٣.

انطلاقاً من ذلك يجد هذا الاتجاه من نظرية ولاية الفقيه نظرية سياسية لم تأت بوصفها نتاج علم الفقه، وإنما نظرية قائمة على علم الكلام وتاريخ الإمامة والنبوة. ولما كانت مسألة النبوة والإمامة من المسائل الكلامية فيتوجب تناول نظرية ولاية الفقيه -التي هي في ذات الوقت نظرية سلطة- في إطار علم الكلام.[1]

من هنا بدأ مفكرو هذا الاتجاه و مستنيروه في طرح نظريات لشكل وماهية الحكومة. وستتناول الدراسة هنا أهم تلك النظريات التي تؤكد على السيادة الشعبية والديمقراطية.

نظريات الحكم البديلة لنظرية ولاية الفقيه المطلقة :

أ -السلطة والسيادة الشعبية مع الرقابة المرجعية :

يستعين محسن كديور -أحد أبرز مستنيري هذا الاتجاه- بهذه النظرية التي طرحها آية الله باقر الصدر قبل وفاته قبيل نجاح الثورة الإسلامية في إيران. وجاءت هذه النظرية باكورة للنظريتين السابقتين التين طرحهما الصدر أي "الحكومة المنتخبة على أساس الشورى"، و "الولاية العامة المنصبة للفقهاء" لينتهي إلى هذه النظرية التي عرفت بنظرية "الجمهورية الإسلامية" والقائمة من وجهة نظره على عنصرين هامين هما:

١- الحق الإلهي وخلافة الإنسان. ٢- الرقابة الدينية.[2]

تقوم أسس نظرية سيادة الشعب مع الرقابة المرجعية على أن:

١-الله تعالى مصدر لجميع السلطات، والولاية الحق هي التي تأتي من الله عز وجل.

---

(١) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ٢٨٠ .

(٢) انظر : محسن كديور : نظريه هي دولت د رفقه شيعه ، ص ١٢٨ - ١٢٩.

٢- إدارة المجتمع الإنساني والقيام بأموره شأن من شئون الخلافة الإلهية التي أوكلت للإنسان، وهي أمانة إلهية كما وصفها القرآن ويراعى فيها تنفيذ أوامر وأحكام الله وتطبيق قوانينه.

٣- الأنبياء عليهم السلام والأئمة المعصومون هم حجج الله على الناس لحفظ الخلافة الإنسانية و هدايتها وضمان عدم انحرافها. فهم المرجع الفكري والتشريعي للمجتمع الإنساني السليم.(١)

أما في زمن الغيبة الكبرى فيرى آية الله باقر الصدر أن مهمة حفظ الخلافة الإلهية الإنسانية تُوكَل إلى المراجع الدينية والفقهاء الذين يتمتعون بنوع من التعيين النوعي، بمعنى أنه تم تحديد الشروط العامة التي يجب أن يتمتع بها هؤلاء الفقهاء من قبل الشارع. ونظراً لعدم تمتعهم بالعصمة، يعوض هؤلاء ذلك بالإنصاف والعدل، وبدلاً من العلم اللدني الذي يتمتع به المعصومون، يأتي الاجتهاد وسيلة لهؤلاء الفقهاء في ذلك. والفرق هنا بين الأئمة المعصومين والفقهاء يكمن في أن الأئمة المعصومين هم القادرون على الجمع بين كونهم حججاً وخلفاء، وفي ذات الوقت يتمتعون بالخلافة والرقابة. أما في زمن الغيبة فمراجع التقليد هم من يتولون العملية الرقابية، أما الخلافة فتتبلور في الشعب.(٢)

يمكن للفقيه كما يرى آية الله باقر الصدر الجمع بين الأمرين (الرقابة والخلافة) عندما يقع المجتمع تحت سيطرة سلطان جائر -في المفهوم الشيعي-، فعندها توكل وظيفة الخلافة إلى المرجع الديني إلى جانب الرقابة والإشراف حتى تستطيع الأمة تحت لواء هذا المرجع الديني التخلص من السلطان الجائر. عندها تنتقل الخلافة الإلهية إلى الأمة ويعود المرجع الديني مرة أخرى إلى وظيفة الرقابة والإشراف.

---

(١) آية الله محمد باقر الصدر : مجموعه «الإسلام يقود الحياة»، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١م ، ص ١٧-٢٢ ، نقلاً عن محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٢) انظر : محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، ص ١٢٩.

ينتقل بعد ذلك آية الله محمد باقر الصدر لتأطير هذا النظام الإسلامي وفق نظرية سياسية متكاملة، فبدأ بالدستور الذي اعتبر الشريعة الإسلامية مصدر هذا الدستور ومواده وعليه فيجب أن يأتي الدستور وفق الأسس التالية :

١- أن الأحكام الشرعية الثابتة والمتفق عليها من قبل الفقهاء والمتعلقة بالشئون الاجتماعية هي جزء ثابت من الدستور ولا تتغير.

٢- في الأحكام الشرعية التي تحتمل اجتهادات مختلفة، تأخذ السلطة التشريعية مهمة تحديد الموقف الشرعي منها وتختار الأنسب منها بناء على المصلحة العامة.

٣- تراعي السلطة التشريعية مبدأ المصلحة العامة في إقرار القوانين والأحكام والمسائل التي لا يكون للشارع فيها حكم التحريم أو التحليل بشرط عدم تعارضها مع الدستور.[1]

يلعب الشعب دوراً محورياً في نظرية آية الله باقر الصدر - التي يستعين بها هذا الاتجاه في طرح نظريات بديلة لنظرية ولاية الفقيه المطلقة-. فبعد أن تتحرر الأمة من حكم السلطان الجائر تنتقل إليها الخلافة الإلهية القائمة من وجهة نظره على القاعدتين المستنبطتين من القرآن وهما :

١- قاعدة الشورى وتكون في الأمور غير المنصوصة.

٢- التساوي في الولاية للمؤمنين والمؤمنات. فخلافة الأمة لذاتها تتبلور في تفعيل الشورى ورأي الأغلبية عند اختلاف وتعدد الآراء. ولتفعيل ذلك الدور تتولى السلطة التشريعية والتنفيذية تطبيق تلك القاعدتين في إطار الدستور، وتكون الأمة مسئولة أمام الله في تطبيق خلافاتها عن طريق تلك السلطتين.

أما فيما يتعلق بآلية تفعيل الخلافة الإلهية للأمة فإنها تأتي كما يلي :

---

(١) آية الله محمد باقر الصدر : مجموعة «الإسلام يقود الحياة»، ص ٥٠ - ٥١ .

أ- انتخاب رئيس الدولة بعد تأييد صلاحيته عن طريق المرجع.

ب- انتخاب أعضاء البرلمان والذين يناط بهم :

- اختيار الفتوى الأنسب في مواضع تتعدد فيها فتاوى المجتهدين بناء على المصلحة العامة.
- سن القوانين في المواضع التي لا يكون للشارع فيها حكم التحريم أو التحليل.
- الإشراف على تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة عمل السلطة التنفيذية.(١)

يأتي على رأس هذا النظام الولي الفقيه بوصفه نائباً عن الإمام ،لأنه قبل كل شيء جزء لا يتجزأ من الأمة الإسلامية. وانطلاقاً من ذلك فهو كبقية الشعب خليفة الله على الأرض، أما من حيث كونه مرجعاً فإنه يتولى المهام التالية :

- الرئيس الأعلى للحكومة الإسلامية والقائد العام للقوات المسلحة.
- المصادقة على انتخاب رئيس الدولة، وتأتي هذه المصادقة للتأكيد على مراعاة تطبيق الدستور ويأتي رئيس السلطة التنفيذية وكيلاً للمرجع في الحكومة، كما تعطى هذه الوكالة لرئيس السلطة التشريعية.
- تأسيس مجلس أعلى للرقابة.
- تأسيس ديوان المظالم. (٢)

ولكي يقوم الولي الفقيه بتنفيذ واجباته على أكمل وجه يؤكد الصدر في نظريته تشكيل مجلس استشاري يضم مائة عضو من العلماء والمفكرين، ولا يقل عدد المجتهدين في هذا المجلس عن عشرة أعضاء.

لقد أطلق أية الله الصدر على نظريته هذه اسم "الجمهورية الإسلامية" والتي تتحقق فيها ما يسعى له وهي "السيادة الشعبية مع الرقابة المرجعية". فالجمهورية الإسلامية هنا هي حكومة مقيدة بالدستور تقوم جميع أركانها

---

(١) محمد باقر الصدر : مجموعة الإسلام يقود الحياة ، ص ١٨ - ١٩ .

(٢) انظر : محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، ص ١٣٢ .

ومؤسساتها إما بنص شرعي أو باختيار شعبي أو ممازجة بين الاثنين. ويرى محسن كديور تميز هذه النظرية في مجيء الحقوق السياسية للشعب مستقلة عن ولاية الفقهاء بصورة واضحة ورسمية. حيث يُعد الشعب في هذه النظرية خليفة الله على الأرض، وتعهد له إدارة شئونه الاجتماعية والسياسية. والمراد من مفهوم الشعب هنا هو الجنس البشرى المجرد من اللون والعرق والقومية. كما تأتي النساء جنباً إلى جنب مع الرجال في الخلافة الإلهية، فالولاية الإيمانية متساوية ولا فرق بين الجنسين. أما السلطة القضائية فتأتي في هذه النظرية تحت إشراف وسيطرة المرجعية الصالحة والتي تظهر في صورة مؤسسة وليس شخصاً بعينه، وعلى رأس هذه المؤسسة فقيه جامع للشرائط.[1]

كما يلاحظ في هذه النظرية، عدم إضفاء القداسة على الولي الفقيه؛ بل جاء بوصفه فرداً مثل بقية الشعب وهو ما يتيح مساءلته بل وإقصاؤه عن منصبه إذا تطلب الأمر. كما تأتي المرجعية بوصفها "مؤسسة رقابية إشرافية وليست تنفيذية" ويتولى الشعب هنا مهمة تنفيذ الخلافة الإلهية تحت تلك الرقابة المرجعية.

لقد جاءت هذه النظرية لتطرح مزيداً من هامش الفعالية للمجتمع للقيام بدوره في السلطة، ولعل وجود تسعون عضواً يحملون مختلف التخصصات إلى جانب الأعضاء العشرة من المجتهدين في المجلس الاستشاري للولي الفقيه يؤكد تفعيل دور مختلف أطياف الشعب في الحياة السياسية.

ب- الحكومة الدينية الديمقراطية.

ينادي عدد من مستنيري هذا الاتجاه وعلى رأسهم "عبد الكريم

---

(١) لمزيد من المعلومات : انظر : محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، ص١٣٦ – ١٣٩

سروش"[*] بـ"الحكومة الدينية الديمقراطية" -الحكومة القائمة على الإيمان القلبي من وجهة نظره- في مقابل ما يسمى بـ"الحكومة الفقهية". حيث يرى سروش أن الحكومة الدينية تحتمل أبعاداً مختلفة، وليست مقتصرة فحسب على "الأبعاد الفقهية". كما أنها ليست تلك الحكومة القائمة فقط على "آراء الفقهاء والحوزة الدينية" وتكون هذه الأخيرة الوحيدة القادرة على تناول الحكومة. فـ«مسألة الحكومة الدينية موضوع مقدم على الجوانب الفقهية وأن الطريقة الصحيحة لتناولها تتأتي من خلال علم الكلام، وكذلك الحال بالنسبة لنظرية ولاية الفقيه. فحتى القائلين بهذه النظرية يعتقدون أن ولاية الفقيه جزء من الإمامة ولها ما للرسول ﷺ والأئمة وهي خارج دائرة الفقه ذلك لأن مسألة النبوة والإمامة هي من المسائل الكلامية، ولا تندرج تحت المسائل الفقهية».[1] وهو ما يذهب له محسن كديور بقوله «لا يوجد لولاية الفقيه أساس معتبر في الفقه الإسلامي. لقد جاءت هذه النظرية من قبل فقهاء أجلاء عن طريق قراءتهم الخاصة لبعض المصادر الإسلامية...إن

---

[*] **عبد الكريم سروش:**
ولد حسين حاج فرج الله دباغ المعروف بـ"عبد الكريم سروش"في عائلة متدينة عام١٩٤٥م، تلقى تعليمه في المدرسة "العلوية". وبعد أن حصل على الدكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران ١٩٦٨م، سافر إلى بريطانيا عام ١٩٧٢م لإكمال دراسته في فرع الكيمياء التحليلية، لكنه انتقل إلى جامعة لندن فدرس فلسفة العلم وتعرف على معطيات أحدث تياراتها خاصة النقدية المحدثة فضلاً عن تراث المدرسة الوضعية. عاد إلى إيران بعد الثورة عام ١٩٧٩م ليصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافية ثم انتقل إلى جمعية الحكمة والفلسفة في طهران و كذلك كباحث متفرغ وهو عضو في المجمع العلمي هناك أيضا. وقد ظهر سروش منذ أوائل الثمانينات كواحد من الكتاب غزيري الإنتاج في إيران، وعالجت نتاجاته الأولى النظريات الماركسية.أسس عام ١٩٩٢م كلية التاريخ وفلسفة العلم في مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية.يعد سروش امتدادا للمستنيرين الدينيين في إيران وأبرزهم على الإطلاق.(لمزيد من المعلومات انظر: فروغ جهان بخش:اسلام، دموكراسى ونوگرايى از بازرگان تا سروش، ص ٢١٩،٢٢٨)

(١) عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، در كتاب دين وحكومت ، ص ١٦١، ١٦٢.

رفض ولاية الفقيه لا يعني الإخلال بالتعاليم والواجبات الإسلامية».[1]

الفرق بين الحكومة الفقهية والحكومة الدينية عند سروش

ينطلق سروش في تحليله للحكومة الدينية الديمقراطية من منطلق أن الدين القويم هو القائم على الإيمان والعمل. يقول في ذلك «إن إيمان الشخص رهنٌ بإيمان قلبه. فما أكثر تشابه الأعمال الظاهرية للمؤمن وغير المؤمن. بمعنى أن عمل الاثنين[المؤمن وغير المؤمن] في ظاهره متشابه ولكن يكمن الفرق في أن عمل المؤمن يسبقه الإيمان والاعتقاد، أما غير المؤمن فيسبق عمله أمور أخرى. وبناء على ذلك يمكن التسليم بأن الإيمان والاعتقاد القلبي يحتل الجانب الأهم والأعظم للتدين . فالحكومة الدينية تعتمد في الأساس على الإيمان والاعتقاد الديني ثم على العمل الظاهري للمؤمنين. وانطلاقاً من ذلك و نظراً لماهيتها الدينية تعتمد الحكومة الدينية على إيمان الشعب أكثر من اعتمادها على عمل الشعب. ولذا فالإيمان يأتي بوصفه قاعدة الحكومة الدينية وليس الفقه، أي أن الحكومة الدينية مغايرة للحكومة الفقهية».[2] وعلى الجانب الآخر يرى سروش أن مؤيدي الحكومة الفقهية يجدون فيها حكومة مُكلَفة بحفظ وتنفيذ الأحكام والفروع الفقهية في المجتمع، ولما أوجد الشرع هذه الأحكام فينبغي على الناس العمل بها وعلى

---

(١) www.kadivar.com

(٢) «مؤمن بودن شخص درگرو اعتقاد قلبى اوست . چه بسا عمل بيرونى مؤمن وغير مؤمن يكى باشد . يعنى هر دو حسب ظاهر كارهاي يكسانى بكنند . اما كار مؤمن مسبوق به ايمان واعتقاد است وكار غير مؤمن مسبوق به دواعى ديگر است. بنابر اين مى توان پذيرفت كه بخش اعظم واهم دينداری به ايمان واعتقاد قلبى برمى گردد ولذا حكومت دينى اصلاً و اولا متكى به ايمان واعتقاد دينى است ودر درجهٔ دوم متكى به عمل بيرونى مؤمنان...بنابر اين حكومت دينى بنابر ماهيت دينى اش بيش از آنكه متكى ومبتنى بر عمل مردم باشد ، متكى ومبتنى بر ايمان مردم است ، ولذا خاستگاه حكومت دينى ، فقه نيست ، ايمان است . يعنى حكومت دينى غير از حكومت فقهي است » (عبد الكريم سروش: تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٣ – ١٦٤ .

الحكومة تنفيذ هذه الأحكام. إن هذا النوع من الحكومة -من وجهة نظر سروش- هو تلك «الحكومة المنبثقة من تكليف المؤمنين وليست بمعنى حق لهم، وهي حكومة على الأجساد وليست على القلوب. ولذا فهذه الحكومة تأتي على خلاف الآية القرآنية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾(*)ولا يمكن فرض الإيمان فرضاً على القلوب. إن الحكومة الدينية الحق هي التي تراعى فيها حرية الشعب ومبدأ لا إكراه في الدين، وستكون في هذه الحالة حكومة تحفظ حرية الشعب وتخلق فضاء يساعد على اختيار حر ومطلع للدين».(١)

إن جُل الفرق بين الحكومة الفقهية والحكومة الدينية عند سروش يكمن في أن الحكومة الفقهية تأتي بوصفها حكومة "مُكَلَفَة" تراقب الشعب حتى لا تجعل أحداً مقصراً في دينه، ولا يرتكب المحرمات ويجهر بها سواء من المؤمنين أو غير المؤمنين. ويأتي المجتمع في هذه الحالة في صورة مجتمع تترأسه مجموعة من الفقهاء يتولون تنفيذ الأحكام الفقهية، ويأتي المجتمع محكوماً بالضوابط الشرعية، ولن تظهر صور المحرمات والنواهي في المجتمع سواء كان ذلك نابعاً من الاعتقاد والإيمان أو عن طريق الإكراه. إن الرؤية الفقهية للحكومة الدينية تولي العمل الظاهري أهمية أكبر من ملكات القلب وتسعى لفرض الضوابط الشرعية في المجتمع ومنع المحرمات وسيكون الفقه بمنزلة نواة الإسلام، وبالتالي سيكون الفقهاء وحدهم من يتولوا هذه الحكومة وتكون حكراً لهم، وستأتي قضايا ملحة مثل العدالة والحرية وحقوق البشر بوصفها قضايا ثانوية وغير ذات أهمية، وستقصر مهمة الشعب فقط في المساعدة على تنفيذ الأحكام والشريعة الدينية. إن مفاهيم مثل "العدالة الدينية والحقوق الدينية" في هذا النوع من الحكومة تعد محدودة للغاية ومقيدة بالأمور الدينية فحسب، وهو ما يؤدى إلى إغفال جوانب أخرى من قبيل حقوق الإنسان غير الدينية والتي تنطلق

(*) البقرة أية ٢٥٦.

(١) انظر :عبد الكريم سروش: تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٤.

من النظرة الإنسانية للمجتمع وهي من الضروريات المقدسة في أي مجتمع ديمقراطي.[1]

أما إذا كان المجتمع قائماً على أساس الإيمان -أي الحكومة الدينية المبنية على الإيمان- فسيكون للشعب حرية اختيار العقيدة، ويأتي الإيمان في هذا المجتمع أولاً ثم الأخلاق ثم الأعمال وسيصبح الرياء والنفاق من ضمن الأمور المنافية للدين حالها في ذلك حال الخمر والقمار.[2]ويرى سروش أن عمل هذه الحكومة مغاير للحكومة الفقهية، حيث تبدأ عملها الديني عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة و بمناجاة القلوب حتى تصل بعد ذلك إلى الأبدان. «إن جوهر المجتمع الإيماني هو جوهر قائم على "الإيمان القلبي"، فالحكومة الدينية هي الحكومة التي يتمتع المجتمع فيها بمطلق الحرية الإيمانية العقائدية، وعندها يقوم هذا المجتمع المتدين باختيار حكامه ويكون له الحق عليهم في أن يهيئوا المجال الإيماني الحر لهذا المجتمع ».[3]ويستشهد سروش هنا بمرتضى مطهري الذي أكد على أهمية المنطق والموعظة الحسنة حين قال «إن الإسلام هو دين الحرية. دين داع للحرية لجميع أفراد المجتمع. إننا نستطيع أن نجبر الناس على فعل كذا وعدم فعل كذا، لكننا لا نستطيع أن نجبرهم على الإيمان بهذا وعدم الاعتقاد بذلك. إن الإيمان يجب أن يأتي بالدليل والمنطق، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أمر واجب، إلا أنه يجب أن يأتي في صورة إرشاد وليس أجباراً».[4]

---

(١) « انظر : عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، كيهان ، سال ششم ، شماره ٣٢ ، ١٣٧٥هـ.ش ، ص ٤٠٢.

(٢) عبد الكريم سروش : آئين شهريارى ودينداری (سياست نامه ٢) ، چاپ اول ، مؤسسهٔ فرهنگی صراط ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش ص ٢٧٣.

(٣) عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٥.

(٤) « اسلام دين آزادى است ، دينى كه مروج ازادى برأي همهٔ افراد جامعه است . مى توان مردم را مجبور كرد كه چيزى نگويند وكارى نكنند ، اما نمى توان مردم را مجبور كرد كه اين كونه يا آن گونه فكر كنند . اعتقاد بايد از روى دليل ومنطق باشد . البته مسائل مربوط به امر به معروف ونهي از منكر باشرايط =

إن الحل الأمثل لخلق حكومة رشيدة - كما ينادي سروش- هو الالتفاف والاعتراف بالجانب المستقل لحقوق الشعب غير الدينية أو الواجبات غير الحكومية للشعب، والمقصود بالحقوق غير الدينية هنا هي الحقوق التي يتمتع بها الشعب من منطلق الإنسانية والجانب الإنساني لديه، وليس من منطلق أنه شعب أو مجتمع متدين.[1] أما مفهوم الواجبات غير الحكومية فهي الواجبات التي يتمتع بها الأفراد كونهم متدينين، وليس بسبب أن الحكومة تفرض عليهم تلك الواجبات، فإذا استند الشعب لهذه الحقوق والواجبات فإنه يستطيع بناء مؤسسة رقابية دون الحاجة لنيل مشروعيتها من الحاكم وهذا ما سيحقق ما يعرف بـ"الرقابة خارج دائرة السلطة"، أما إذا تم الاكتفاء بـ"الرقابة الذاتية" واعتبار أن "العدالة الذاتية" للحاكم رادعة له عن ارتكاب الخطأ فإن ذلك سيؤدى -من وجهة نظر سروش- إلى انتفاء الحاجة إلى رقابة خارجية، وستكون هذه الرقابة خارج مصاف الحقوق الدينية وبالتالي لن تتمتع بالمشروعية وهذا ما سيؤثر على العملية الرقابية الصحيحة.[2]

يقسم سروش الحكومة الدينية الصحيحة إلى :

١- قيم .

٢- أساليب تحقق تلك القيم.

ففيما يتعلق بالأساليب يرى سروش أنه لا يوجد للدين صلة بهذه الأساليب، بل وإنه من الخطأ الإقدام على ربطها بالدين لأن «هذا الحق في الجانب الحكومي[الأساليب] هو حق عقلاني، أي أنه يجب أن يقوم عليه نفر من الحكماء والمفكرين يتولون هذا الجانب الإداري».[3] أما القيم، فيجدها

= خود درجاي خود محفوظند . در اين گونه مسائل اصل بر ارشاد است نه بر اجبار» (مرتضى مطهرى : پيرامون انقلاب اسلامى ، چاپ پنچم ، صدرا ، تهران ، ١٣٦٨ هـ.ش ، ص ٤٩ ، نقلا عن عبد الكريم اسروش : سياست نامه ، جلد اول، ص ١٢٧) .

(١) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ٢٨١ .

(٢) انظر : عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد دوم ، ص ٤٢٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٩.

سروش على أنها مجموعة من القيم العامة تلقى استحساناً وقبولاً من قِبل جميع العقلاء والبشرية جمعاء مثل العدالة والحرية، وهي ليست مسائل دينية في الأصل، بل إن الأديان اعتمدت على تلك القيم وقامت ركائزها على تلك القيم، بل واعتمد الأنبياء على تلك القيم مثل : ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾(*) وبغض التكبر. ومن ناحية أخرى توجد قيم دينية منبثقة من روح الدين مثل التوكل والرضا بقضاء الله وقدره.

ولذا يمكن القول أن الحكومة تشتمل على جانبين هما :

١- الجانب الإداري وهو جانب عملي بحت.

٢- جانب القيم وينقسم إلى قيم إنسانية وأخرى دينية.(١)

وللوصول إلى الإجابة النهائية للحكومة الدينية الصحيحة يطرح سروش هذا التساؤل : هل الدين يخدم حياتنا أم حياتنا تخدم الدين؟ ويرى أنه سواء تشكلت "الحكومة الفقهية" كما يطالب بها الفقهاء ونالت مشروعيتها بصفتها حكومة دينية -بمعنى أن تأتي وظيفتها في تنفيذ الأحكام- أو ظهرت حكومة دينية -بمعنى خلق أجواء مناسبة للانتخابات وحرية التعبير والحرية الدينية-؛ ففي كلا الحالتين ستوفر كل من الحكومة الفقهية والحكومة الدينية الحد الأدنى للتطلعات الدينية والحياتية. حيث يتكفل الفقه فقط ببيان صحة وفساد ظواهر الأعمال، ذلك لأن الفقه يؤكد على الإسلام الظاهري ولا يمكن إدراك ما إذا كان هذا العمل هو من صميم القلب أم لا. إن الحكومة الفقهية توفر الحد الأدنى للأمور الحياتية ولذا تبقى كثير من الأمور الواجب تحقيقها في الدنيا خارج محيط ونطاق الحكومة الفقهية. أما فيما يتعلق بالحكومة الدينية (أي الحكومة المنبثقة من الإيمان البشرى) فهي تحافظ على الإيمان البشري، ولا شأن لها بالدار الآخرة

(*) سورة النحل آية ١٢٥

(١) فروغ جهانبخش : اسلام ، دموكراس ونوگرابى دينى در ايران از بازرگان تا سروش ، ترجمه جليل پروين ، چاپ اول ، گام نو ، تهران ، ١٣٨٣هـ.ش ، ص ٢٤٢١ -٢٤٣.

وتعطى أهمية كبرى للحياة الدنيوية.[1] غير أن ما يجعل سـروش مرجحاً الحكومة الدينية على الحكومة الفقهية؛ اعتقاده بمقدرة الحكومة الدينية بشكل كبير على إعطاء الشعب مساحة للالتفاف تجاه أمور الحياة الآخرة. حيث تستطيع عن طريق اهتمامها بالأمور الحياتية و الدنيوية وتوفير احتياجات الناس والعيش الكريم لهم من أن ينتقل الناس فيها من السعي وراء الاحتياجات الدنيوية الأولية إلى الاحتياجات الروحانية. ولذا فـ«الحكومة الدينية هي الحكومة القادرة على حل مشكلات وحاجات الناس الأولية حتى يتمكن الناس من القيام بواجباتهم الروحانية. وبذلك يتضح أن خدمة الشعب في حياتهم الدنيوية وتوفير الحياة الرغدة لهم، هي في الواقع خدمة لحياتهم الآخرة».[2]

نظرية ولاية الفقيه ودور الشعب في ظل هذه لنظرية :

لقد سعى سروش من خلال أطروحته هذه إلى تفعيل دور الشعب والديمقراطية في المجتمع بعد أن وجد في ولاية الفقيه المطلقة نظرية مقيدة لدور الشعب في السلطة. ويؤكد مستنيرو هذا الاتجاه أن وجود مؤسسات ديمقراطية مثل الأحزاب السياسية والتنظيمات السياسية وحرية الصحافة تتعارض مع الحكومة القائمة على نظرية ولاية الفقيه المطلقة وذلك بسبب:

١- ظهور ولاية الفقيه المطلقة دون الالتفاف للمطالب والرغبات الملحة في المجتمع.

٢- تمتع الولي الفقيه بحقوق مدونه و منصوصة في الدستور في حين أن مسئولياته خارج نطاق وإطار تلك الحقوق. ولهذا يطالب هذا الاتجاه

---

(١) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ١٢٦ .

(٢) «حكومت دينى ، حكومتى است كه مشكلات وحاجات اوليه مردم را حل مى كند، تامردم بتوانند به حاجات لطيف ثانوى خود بپردازند ... به اين معناست كه خدمت كردن به دنيا مردم در واقع خدمت كردن به آخرت مردم است» (عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٨٠ .

بالمبدأ القائل بـ"التوازن بين الحقوق والمسئوليات".[1]

في نفس السياق تسير نظرية ولاية الفقيه كما يجدها سروش في اتجاهين، كلاهما ينتقصان من حق الشعب وهما :

الأول : تمتع الفقيه بحق السيادة والسلطة بمجرد كونه فقيهاً دون إعطاء دور الشعب أية أهمية. و تعرف هذه النظرية بنظرية "التنصيب الإلهي" أي أن الولي الفقيه قد تم تنصيبه للحكومة عن طريق الرسول ﷺ والأئمة.

الثاني : وهو القائل بعملية التفويض وليس التنصيب، أي أن للولي الفقيه حق السلطة، ولكن بشرط اختياره من قبل الشعب، ويأتي الاختيار هنا بمعنى أن يقوم الشعب بالكشف عن الفقيه الأجدر لتولي السلطة و«يتضح في كلا هذين الأمرين أن مشروعية سلطة الولي الفقيه لا تأتي من الشعب، فالشعب لم ينصب الفقيه ولم يضع لهذا الفقيه شروطاً ومعايير بل تم تحديدها مسبقاً. فإما القبول بالولي الفقيه الحائز على الشرائط، وإما تنصيبه لهذه الولاية...إن اعتبار حقوق ومهام الشعب في مسألة اختيار الحاكم هي "حقوق دينية إلهية"، تعد في الواقع انتقاصاً لحقوق الشعب. ولذا فمن الضرورة بمكان، مراعاة الحقوق والواجبات غير الدينية للشعب...إن مبدأ ولاية الفقيه الذي استقي مشروعية السلطة من الله لم يبق للشعب الكثير في مجال السلطة. إن دور الشعب في الواقع أكثر من كونه مجرد مكتشف لشخص يمتلك هذا الحق الإلهي».[2]

---

(١) عليرضا علوى تبار : روشنفكرى ، دينداری ، مردم سلاری ، چاپ اول ، فرهنگ وانديشه ، تهران ، ١٣٧٩ هـ.ش ، ص ٥١ – ٥٢.

(٢) عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٦.

في هذا السياق يشير "هاشم آغا جري"(*) إلى إحدى قراءات اليمين المتشدد للسلطة والتي ترى أن علاقة ولاية الفقيه مع الشعب هي "علاقة قائمة من أعلى هرم السلطة" وتأتي سلطة الولي الفقيه من المصدر الإلهي في صورة سلطة سماوية أعلى من الشعب والقانون، وبالتالي لايمكن لأحد نقد الولي الفقيه فهو غير مسئول أمام الشعب والقانون، وإنما مسئول أمام الله فقط. ويعلق "آغا جري" على ذلك معتبراً أن هذا النوع من القراءات لا يتفق مع منطق القانون ولا مع مفهوم الديمقراطية والمشاركة وحق الرقابة، فالولاية السياسية لا يجب أن تأتي على هذه الشاكلة، بل يجب أن ترتبط ارتباطاً مباشراً مع الشعب. ولذا يطالب آغا جري بضرورة الممازحة بين ولاية الفقيه والحكومة الدينية وبين الديمقراطية والسلطة للوصول في النهاية إلى حكومة ديمقراطية دينية وشعبية.(1)

كما يؤكد آغا جري هنا على ضرورة التمييز بين الولاية السياسية والولاية العرفانية والولاية الفقهية للوصول إلى الحكومة الدينية الديمقراطية. فيرى أن الولاية السياسية هي الولاية المنشودة لتحقيق تلك الحكومة وهي بطبيعة الحال مغايرة للولاية العرفانية المبينة على التعلق الروحي والقلبي، ويقع المريد فيها تحت تأثير مولاه ولا يتمتع بحق الرقابة أو النقد. كما أن الولاية هي ولاية مغايرة للولاية الفقهية أيضاً، فالولي الفقيه في الولاية الفقهية يتمتع بحق الولاية لكونه وارثاً لعلم الرسول ﷺ والأئمة، أما الولاية السياسية فهي مرتبطة بالحكومة والمجال

(*) **هاشم آغا جري**: يعد من أبرز مفكري هذا الاتجاه وعضو بارز في منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية وجبهة المشاركة، انتقد أداء المؤسسة الشيعية التاريخي والسياسي، وظاهرة رجال الدين السلطويين بعد الثورة الإسلامية والتأثير المخرب لأدلجة الدين واستخدامه لأغراض سياسية. اتهمت رابطة مدرسي الحوزة الدينية في قم هاشم آغا جري بالتعدي على النبي الكريم ﷺ وحكم عليه بالإعدام. غير أن تدخل مرشد الثورة قد ألغى ذلك الحكم الذي أثار الكثير من البلبلة داخل الأوساط السياسية في إيران وخاصة عند الإصلاحيين الذي اعتبروا أن اليمين قد سيس القضية في خدمة مصالحه وضرب رموز الحركة الإصلاحية في إيران.

(1) انظر : سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك ، چاپ دوم ، مؤسسهٔ نشر وتحقيقات ذكر ، تهران ، ١٣٨٢ هـ.ش ، ص ٢٠ ، ٢٤ .

السياسي في المجتمع. ونتيجة لعدم فهم وإدراك الفوارق بين هذين النوعين من الولاية اصطبغت الولاية السياسية بنوع من القداسة. إن الولاية السياسة هي مفهوم سياسى وحكومي، وهي بمعنى آخر لفظ إسلامي لمعنى الحكومة.(١)

وفي معرض إثباته لهذه المسألة يستعين آغاجري بخطبة سيدنا على بن أبى طالب - كرم الله وجهه- والذي يقول فيها «ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لأناس على أناس...وأعظم ما افترضه سبحانه من تلك الحقوق، حق الوالي على الرعية؟، وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله لكل على كل فجعلها نظاماً لأُلفتهم وعزاً لدينهم، فلا صلاح للرعية إلا بصلاح الولاة ولا تصلحُ الولاة إلى باستقامة الرعية. فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه وأدى الوالي إليها حقها عز الحق بينهم وقامت مناهج الدين».(٢)

يتضح من ذلك كما يرى آغاجري ارتباط الولاية السياسية ارتباطاً عميقاً مع الشعب في نسيج سياسى واحد. ولكي يؤكد آغاجري على أن الولاية السياسية ليست كما يدعيها البعض ويصفها بأنها ولاية عرفانية؛ يستدل بامتناع سيدنا علي بن أبي طالب بعد وفاة عثمان بن عفان (رضي الله عنهما) قبول الخلافة والولاية وخطب قائلاً «والله ما كانت بي في الخلافة رغبة ولا في الولاية عرية ولأنكم دعوتموني إليها وحملتموني عليها» وفي هذا السياق يتساءل عبد الله نورى «إذا كان الولي الفقيه يتم الكشف عنه، وأن إمام الزمان هو من قام بتعيينه؛ فماذا نفسر ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبى طالب «فإني لست في نفسي بفوق أن أخطأ» وماذا

---

(١) انظر سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك: ص ٩، ١٣.
(٢) سيدنا على بن أبى طالب (رضي الله عنه) : نهج البلاغة ، تحقيق د. صبحي الصالح ، (خطبة رقم ٢٠٦) ، ص٣٣٣- ٣٣٤.

نفسر الآيتين الكـريمتين ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾(*) و﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ (**).(١)

إن الشعب من وجهة نظر آغاجري هو من يمتلك الحق في مـنح أي شخص هذه الولاية وعلى الجميع الطاعة ذلك لأن الاختيار الـشعبي القـائم على قواعد المشاركة هو أمر مستحسن، ليس من حيث كونه حقاً؛ بل مـن كونه ضرورة حياتية.(٢)

لاشك أن هذا الاتجاه لا يعارض نظام ولاية الفقيه بصورة مطلقة، فهو قبل كل شيء جزء لا يتجزأ من الثورة والنظام الإيراني، لكنه يـسعى إلـى طرح مساحة أكبر من الحرية و الديمقراطية والمشاركة الشعبية وهـو مـا دفعه إلى معارضة السلطة المطلقة التي يمتع بها الولي الفقيه. فالأمة مـن وجهة نظر خاتمي«هي التي تمنح المشروعية والهوية للحكومـة بمعناهـا العام وللسلطتين التنفيذية والتشريعية، وطبعاً يمثل إمضاء الولي الفقيه في نظام الجمهورية الإسلامية أمراً بمنزلة تقريـر صـحة الموقـف الـشعبي والمصادقة عليه»(٣)

كما جاءت كتابات مفكري هذا الاتجاه كذلك مطالبة بمشاركة شـعبية أوسع ورفض إضفاء القداسة على الولي الفقيه ونخبة الفقهاء التي جعلتهم النخبة الوحيدة والمنفردة بالسلطة دون غيرها فـ«إضـفاء القداسـة علـى السياسة والحكومة، سيفضي إلى أن تصبح حرمة وقداسة النخبة الحاكمـة

(*) سورة آل عمران آية ١٥٩.

(**) سورة الشورى آية ٣٨.

(١) اكبر كنجى: نقدي برأي تمام فصول، گفت وگوى اكبر كنجى باعبد الله نورى چاپ ششم ، انتشارات طرح نو ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش ، ص ٧٦.

(٢) لمزيد من المعلومات انظر : انظر سيد هاشم آغاجرى : حكومت دينـى وحكومـت دمواكراتيك ، ص ١٤ ، ١٨ ، ١٩.

(٣) محمد خاتمي: التنمية السياسية التنمية الاقتصادية والأمن، ترجمة سرمد الطائي، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، لبنان ٢٠٠٢م.ص٥١.

من حرمة وقداسة الدين، ويصبح نقد هذه النخبة من نقد الدين، في حين أن الدستور قد كَفل للشعب حق السيادة وانتقاد النخبة الحاكمة».[1] ويستعين هذا الاتجاه في التأكيد على ذلك بما أكدهُ آية الله مطهري بقوله إن «مفاهيم مثل الحق والعدل والتكليف هي جميعها من الله سبحانه ولكن لا يعنى ذلك أن تكون تلك المفاهيم قد اختص بها فئة معينة من الناس».[2]

يسعى مفكرو هذا الاتجاه كذلك إلى ممازجة السلطة الشعبية مع السلطة الإلهية في الحكم وحق الشعب في اختيار من يحكمه. ففي هذا السياق يرى "صالحي نجف آبادي" أن حكومة الولي الفقيه هي حكومة وكالة وليست حكومة ولاية فـ«مفهوم ولاية الفقيه هو أن يكون الحاكم منتخباً ووكيلاً عن الشعب ويؤدى واجبات الولاية نيابة عن الشعب مراعياً لشروط وواجبات الوكالة. ويلعب الشعب الدور المحوري في اختيار وتعيين ولي الأمر وفق المعايير الإسلامية وهي في الوقت نفسه معايير فطرية عقلية...إن ولاية الفقيه هي نتاج معاهدة بين طرفين (الشعب والولي الفقيه) يكون الإيجاب من طرف الشعب والقبول من طرف الولي الفقيه. ويحق للشعب عزل الولي الفقيه عن طريق مجلس الخبراء إذا قصر في أداء واجبه».[3] وفي هذا السياق يقول خاتمي«ثمة في بلادنا، ولا شك، قراءات متعددة للإسلام، ولدينا من يعتقد أن الشعب قاصر وغير مؤهل لأن يحكم نفسه بنفسه، بل هو يحتاج إلى قيم ووصي على سلوكه، وليس الشعب هو من ينتخب هذا الوصي وإنما يتم تعيينه من قبل جهات أخرى، بل يمكن أن يقول هؤلاء : إن الوصي هذا قد عين من قبل الله، كي يكون في وسعه بهذا المبرر أن يفعل بالأمة ما يشاء. لكن هذا الفهم لا يمثل قراءة

---

(١) محمد مجتهد شبستري : نقدى برقرائت رسمى از دين ، ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) «همهٔ سخن از خدا وحق وعدالت وتكليف ووظيفه ، اما نه به اين شكل كه خداوند به بعض از افراد مردم فقط حق اعطا فرموده است » (آيت الله مرتضى مطهرى : سيرى در نهج البلاغه ، چاپ هفتم ، صدرا ، تهران ، ١٣٦٩ هـ.ش، ص ١٢٠ ، نقلا عن اكبر گنجى : تلقى فاشستى از دين وحكومت ، ص ٥٢ .

(٣) لمزيد من المعلومات انظر : صالحي نجف آبادي : ولايت فقيه حكومت صالحان ، چاپ اول ، مؤسسه خدمات فرهنگ رسا ، تهران ، ١٣٦٣ ، ص ٥٠ -١٣٠- ١٤١.

الإسلام التي اعتمدتها الثورة الإسلامية، لأن ثمة وثيقة تمت المصادقة عليها من قبل الشعب والإمام الخميني والمرشد الحالي وهي تقول بصراحة أن الشعب يمتلك حق السيادة على مقدراته. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نزعم في عالم اليوم أن حكومتنا ونظامنا جماهيريان يقومان على مطلب وإرادة شعبيين»[1] ومما سلف يتضح أن مفهوم ولاية الفقيه هو وكالة سياسية للفقيه لإدارة شئون الأمة وهذه هي الديمقراطية التي تمثل وتجسد حكومة الشعب على الشعب، ومن الشعب ولأجل الشعب كما يراها هذا الاتجاه.

يذهب آية الله حسين منتظري[*] في كتابه «دراسات في ولاية الفقيه» في نفس السياق حينما يرى أن جميع الأدلة الفعلية تشير إلى عدم ثبوت التنصيب العام للفقهاء في مسألة الولاية، وأن أهم الروايات المعتد بها مثل مقبولة أبن حنظلة ومشهورة أبن خديجة تعترف فقط للفقهاء بالتنصيب في مجال القضاء. ولذا يرى منتظري أن الطريق الوحيدة للحكومة الإسلامية في زمن الغيبة هو انتخاب الفقيه العادل من قبل الشعب.[2] فالحكومة تستمد مشروعيتها من الشعب في إطار الشرع وهي ميثاق بين طرفين: الحاكم والشعب بإشراف الشارع. إن الحكومة الإسلامية عند منتظري هي معاهدة

---

(١) محمد خاتمي: التنمية السياسية التنمية الاقتصادية والأمن، ص٨٦.

(*) **آية الله منتظري**: ولد عام ١٩٢٢م، درس في قم وقام بتحصيل العلوم الدينية ووصل إلى أعلى المراتب الفقهية. أصبح تحت رقابة السلطات الأمنية بسبب تأييده للخميني وتعرض للسجن والتعذيب. وبعد الثورة أصبح إمام لصلاة الجمعة في طهران. عينه الخميني عام ١٩٨٥م نائبا للخميني، غير أن مواقفه المغايرة لبعض توجهات الطبقة الحاكمة في ذلك الوقت قد دفعت باتهامه بمخالفة أسس الثورة وآل ذلك إلى عزله من منصبه، وبعد تصريحاته القوية تجاه اليمين وفقهاء السلطة تم وضعه رهن الإقامة الجبرية. يعتبر آية الله علي منتظري من أشهر المناهضين لولاية الفقيه المطلقة و تناول في كتابه دراسات في ولاية الفقيه الذي جاء في أربع مجلدات ولاية الفقيه ودور الشعب في السلطة واعتبار السلطة الشعبية أساس لمشروعية السلطة إلى جانب السلطة الإلهية.(انظر: روز شمار انقلاب اسلامى: جلد دوم، چاپ اول، دفتر ادليات انقلاب اسلامى، تهران، ١٣٧٧هـ.ش، ص ٥١٤)

(٢) انظر: آية الله حسين منتظري: دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية الجزء الأول، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩١م، ص٤٠٧.

شرعية بين الأمة والحاكم المنتخب، وتندرج تحت الوكالة المعروفة بـ "إقرار الوكالة والسلطة المستقلة للغير وبقبوله".(١)

لقد أكد منتظري في أوائل الثورة على مرتكزي البيعة والشورى بوصفهما عنصرا نظرية الحكومة الإسلامية ولكن في بداية الثورة ونظراً للظروف الخاصة في تلك الفترة ووجود آية الله الخميني؛ فقد تم تنظير الحكومة بشكل خاص. إلا أنه توجد هنالك أشكال أخرى لتلك الحكومة وهو ما طرحه منتظري في بحثه "ولاية الفقيه والدستور" والذي طالب فيه بما يلي :

١- تحويل صلاحية الولي الفقيه من تدخل إلى إشراف.
٢- تحديد فترة زمنية محددة لمنصب الولي الفقيه.
٣- حصر الإشراف في المجالات الفقهية والشرعية.
٤- إمكانية انتخاب الولي الفقيه بطريقة مباشرة(أي عن طريق الشعب).(٢)

إن مفهوم الجمهورية الإسلامية عند هذا الاتجاه لا يعني حكومة رجال الدين، بل أنها تعني المجتمع الإسلامي والمجتمع التوحيدي القائم على أساس تصور إسلامي للكون والحياة. فالبعض يعتقد كما يرى مطهري أن لفظ الجمهورية الإسلامية يضفي الصفة الطبقية على المجتمع بينما الاكتفاء بلفظ "الجمهورية" ينفي هذا الاعتقاد الخاطئ. إن الصفة الإسلامية لا تتناقض مع الجمهورية ولا تؤدي إلى تسلط طبقة معينة في المجتمع الإسلامي.(٣) فمعيار أسلمة الحكومة يتمثل في «أسلمة القوانين ونظامها بمعنى أن تكون مبنية على الكتاب والسنة. فليس المراد من الحكومة الإسلامية هيمنة الفقهاء على الحكومة واحتكارهم للسلطة السياسية، إنما

---

(١) انظر: آية الله حسين منتظري: دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية الجزء الأول، ، ٥٧٥ ، ٥٧٦.
(٢) انظر: عماد الدين باقي: گفتمان هاي دينى معاصر ، ص ٣٢١ .
(٣) لقاء مع مطهري مع التلفزيون الإيراني قبل إعلان الجمهورية الإسلامية .
www.alwelayah.net

قيام هذه الحكومة على أسس الشريعة الإسلامية و قوانينها».[1] إن الهدف من نظرية ولاية الفقيه كما يراها منتظري هو «تنفيذ القوانين والأحكام الإسلامية وإدارة المجتمع على أسس الموازين الإسلامية، إما عن طريق تصدي الفقيه لذلك أو بتأييده و إشرافه على السلطة التنفيذية المنتخبة من قبل الشعب.[2]

إن ولاية الفقيه لا تعنى من وجهة نظر هذا الاتجاه أن يكون الفقيه على رأس الجهاز الحكومي وأن يمارس الحكم بنفسه، إن دور الفقيه هو دور المنظر لا دور الحاكم. وتأتي وظيفة المنظر هنا بوصفها إشرافا على التطبيق الصحيح للنظرية. إن ولاية الفقيه عند هذا الاتجاه هي "ولاية أيديولوجية" ويُنتخب الفقيه من قبل الجماهير وهذه الديمقراطية بعينها- كما يراها هذا الاتجاه-، ولا أدل على ذلك حينما قال آية الله منتظري «إنني اقترحت إدخال المادة القانونية بشأن الولي الفقيه في الدستور بعد الثورة. وولاية الفقيه هي صنيعتي ولكنني ارفضها اليوم، لان الولي الفقيه حسبما كنت أريد، لا يعدو عن كونه مراقباً ينظر إلى الأمور ويقدم النصائح إلى السلطات القانونية. ولكن ما نراه هو قيام دكتاتورية أكثر استبداداً من النظام السابق باسم الدين ومذهب أهل البيت تحت مظلة الولي الفقيه التي جمعت تحتها، عناصر فاسدة ومنافقة ومنحرفة لا دين لها ولا إيمان لا بثورة ولا بأخلاق».[3] الأمر الذي أدى إلى مهاجمته في منزله وفرض الإقامة الجبرية عليه ووجهت له اتهامات متعددة من قبيل التآمر على الثورة والخيانة لخط الإمام الخميني.

---

(١) محمد جواد مغنيه : الخميني والحكومة الإسلامية ، ص ٧١ .

(٢) آية الله منتظري : ولايت فقيه وقانون أساس ، راه نو (روزنامه) شماره ١٨، تيرماه، ١٣٧٧ هـ.ش .

(٣) د. مهدي شحاته وآخرون: إيران: تحديات العقيدة والثورة، الطبعة الأولى، مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي، باريس، توزيع مكتبة بيسان، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٣٠.

يتناول سروش هنا "الولاية الأيديولوجية" على أنهـا ليسـت بمعنـى أدلجة الدين وبالتالي أدلجة المجتمع، فالأيديولوجية من وجهة نظـره أمـر حتمي وضروري ومفيد في فترات التأسيس، ولكن بعد تحقيق الاسـتقرار والنظام في المجتمع فإنه لا يعود للأيديولوجيات أهمية تذكر. فالـدين مـن وجهة نظر سروش هي نظرية فترة التأسيس وكذلك نظرية فترة الاستقرار. ذلك لأن الدين يتمتع بمفاهيم وقراءات مختلفة. ومن ذلك يصل سروش إلى وجود فرق ما بين الأيديولوجيات وما بين الدين. فالأيـديولوجيات تحـدد أهداف حركتها وتتحكم بنشاط الشعب، وتحتاج إلى مفسرين رسميين لهـا. وبالتالي فإن أدلجة الدين والمجتمع سرعان ما تظهر فيهـا الديكتاتوريـة والأنظمة الشمولية، ويأتي العقل والبحث بوصفهما أمران مرفوضان فـي مثل هذه المجتمعات الأيديولوجية، ذلك لأن كل شيء قد تم تحديده ورسمه عن طريق هذه الأيديولوجية، وهو ما يفضي إلى التقليدي والتحجر، ويحُول دون ظهور أي قراءات مغايرة للأيديولوجية الحاكمة. أما في المجتمعـات المثالية فلا يوجد أي شخص أو أية فتوى فوق المساءلة، ويـأتي تفـسير الأغلبية بوصفه التفسير الأصح، ولا يوجد تفسير مطلق أو رسمي أو قاطع للدين.[١]

وحول الحد الفاصل بين الإخلال بالنظام وبين طرح الرؤى حول هـذه النظرية يرى خاتمي أن:

- ولاية الفقيه مقولة دسـتورية ملزمـة لكافـة أفـراد المجتمـع، ومهاجمتها هي مهاجمة للدستور في ركنه الركين.

- إن مناقشة نظرية ولاية الفقيه كمقولة علمية فقهية أو كلامية أمر مختلف ، يمكن القيام به في الأوساط العلمية، وبالأساليب العلمية، وأدوات المعرفة، بعيداً عن التحريض السياسي

---

(١) لمزيد من المعلومات انظر : عبد الكريم سروش : حكومت ديمكراتيك دينى ، فربه تر از ايديولوجى ، صراط ، تهران ، ١٣٧٣ هـ.ش ، ص ١٢١-١٣٥.

- ليس لأحد الحق في أن يفرض رأيه أو قراءته الخاصة لأي مقولة من مقولات الدين أو الإسلام، باعتبارها هي القراءة النهائية والوحيدة وعلى الآخرين أتباعها؛ لأن في ذلك قمعاً لحرية التفكير والتعبير.(١)

الديمقراطية الدينية

انطلاقاً من ذلك يرفض هذا الاتجاه ما يعرف بالقراءة الرسمية والمناقضة تماماً لأهدافه المتمثلة في تحقيق الديمقراطية وتوسيع المشاركة الشعبية التي يراها أنسب الأنظمة وأنجعها في هذا العصر. فالحكومة الديمقراطية عند هذا الاتجاه هي نموذج الحكومة الدينية الوحيد الذي لا يتحول منه الدين إلى أيديولوجية. ويمكن الوصول بهذا النموذج إلى الفهم والإدراك الصحيح للمعرفة الدينية.

إن الديمقراطية هي «التوزيع العادل للسلطة وفصل السلطات والمشاركة السياسية وإتاحة المجال للشعب في تلك المشاركة وسائر الأمور التي تأتي في قالب الحكومة الدينية».(٢) كما يؤكد سروش أن النظام الديمقراطي هو وسيلة وليس هدف فـ«الكمال البشرى مرهون بمدى قربه من الله تعالى وليست من الديمقراطية أو أي شيء آخر. وإذا كنا نتحدث عن الديمقراطية فلكونها وسيلة لتهيئة المجال للطرح والدفاع العقلاني والحر عن العقيدة».(٣)

إن جل الفرق بين الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الدينية من وجهة نظر سروش هي «أن الأولى قائمة على الحرية والميول ورغبات الأغلبية، أما الديمقراطية الدينية فإنها قائمة على أساس الحرية الإيمانية التي تتضمن حقوق البشر والحقوق الدينية».(٤)فالديمقراطية الدينية إذاً

---

(١) محمد صادق الحسيني: إيران ، سباق الإصلاح من الرئاسة إلى البرلمان ، الطبعة الأولى ، رياض الريس للطباعة والنشر ، لبنان، ٢٠٠١م ،ص١٣٩.

(٢) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد دوم ، ص ٢٩٢.

(٣) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ١٣١.

(٤) المرجع السابق ، ص١٢٦.

وسيلة لتفعيل دور المجتمع والمشاركة الشعبية وليس في كونها – كما يشير أغا جري معلقاً على رأي الاتجاه الأول– ديمقراطية دينية تكون النخبة الدينية هي المسيطرة وإن جاءت كذلك فإنه لايمكن أن يطلق عليها «ديمقراطية حتى وإن كانت ديمقراطية دينية، ذلك لأنه وإن كانت هذه النخبة تدعي خدمتها للشعب فإنها لا محالة ستئول في النهاية إلى خدمة مصالحها. لذا فيتوجب أن يكون من بين تلك النخبة التكنوقراط والمتخصصين وأهل الخبرة ومختلف التخصصات الأخرى»[1]إن هذا النوع من الديمقراطية من وجهة نظر آغاجري هي ديمقراطية صورية تأتي من الشعب وبيد النخبة ولأجل النخبة التي توجه الشعب كيفما تشاء. فنظام الجمهورية الذي تسبغ عليه التبعية لرأي وتوجهات النخبة تفتقد فيه المشاركة الشعبية للجوانب النقدية، لأنها توجَه وفق رغبات وقرارات النخبة الحاكمة «إن مثل هذا النوع من المشاركة هي مشاركة من الأعلى ومُسيرة ومحكومة بحيث توجه أدواتها لتسير وفق ميول النخبة الحاكمة...إن مفهوم "الشعب" في هذا النموذج مفهوم ضيق ومحدود يقسم فيه مفهوم المواطنة وفق معايير محددة مثل الميول السياسية والدينية والأيديولوجية وأحياناً القومية، ولا يشترط في هذا النوع أن تكون رغبة وقبول الشعب صلاحاً وشرعية له، والنخبة الحاكمة هي وحدها التي تدرك الخير والصلاح للشعب».[2]ويؤكد على ذلك سروش بقوله «إن المجتمع الديني الحق هو الذي تأتي فيه الحكومة الدينية قائمة على إيمان الشعب وتأتي القيم وإرادة الأغلبية على هرم السلطة، وعندها ستكون الحكومة الإسلامية نموذجاً يحتذى به ولن تكون مفروضة من قبل النخبة».[3]

وحول مكانة ودور الشعب يقول خاتمي«اعتقدَ الحكام أنهم يمثلون حالة خاصة، وكأن الله حين ابتدأ الخلق اصطفاهم وخلقهم رؤساء وحكاماً وسلاطين، وأن الناس ملزمون بطاعتهم وتقديم فروض الاحترام. إن هذا اللون من العلاقة لم يكن ليليق بمكانة الإنسان... إن مكانة المسؤولين

---

(١) سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك ، ص ٨٨ ، ٨٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٥.

(٣) عبد الكريم سروش : حكومت ديمكراتيك ، فربه تر از ايديولوجى ، ص ٥٦.

جميعاً إنما تنبثق من الشعب فأصوات المواطنين هي التي تمنح الأهمية لمسؤولي الحكومة...إن تلك الأهمية والمكانة التي يتمتع بها المسؤولون مرهونة بإدراك الشخص الذي يحتل موقع المسؤولية أنه موظف يتولى خدمة الناس، وأن ذلك هو مبرر احتلاله لموقعه، وإدراكه أنه مسؤول أمام الله بالدرجة الأولى وأمام الشعب بالدرجة الثانية»(١)

إذاً فالديمقراطية الحقيقية من وجهة نظر هذا الاتجاه هي التي يلعب فيها الشعب دور المراقب على النخبة الحاكمة والقادر على اختيار من يتولى السلطة.

وفي هذا السياق أيضاً يرى محمد خاتمي أن الحكومة التي لا تأتي أسسها قائمة على رغبة الشعب ؛ لايمكن قبولها بأي حال من الأحوال. فالعالم قد أجمع على قبول السلطة القائمة على رأي الشعب ، و الخاضعة لرقابته وملبية لاحتياجاته. إن الفكر الحديث للديمقراطية لا يعني ألبته – من وجهة نظر خاتمي – تعارضها مع الإسلام ؛ بل أنها السبيل للخلاص من الحكومات المستبدة.(٢)

ويمكن اختزال أسس النظام الديمقراطي الذي يصبو له هذا الاتجاه كما يطرحها "علي رضا علوي تبار"– عضو حزب جبهة المشاركة الإسلامية– في :

١– يأتي الشعب بوصفه صاحب السيادة والحق في النظام الذي يستقي مشروعيته من هذا الشعب.

٢– جميع المناصب في جميع المستويات مقيدة وتحت المساءلة والمحاسبة.

٣– فصل المجالات الخاصة والعامة من بعضها البعض، بحيث تدار المجالات العامة على أساس القانون والأغلبية وتأتي المجالات الخاصة مستقلة عن الحكومة.

---

(١) محمد خاتمي : التنمية السياسية التنمية الاقتصادية والأمن، ص٤٦،٤٧.
(٢) انظر: محمد خاتمي: احزاب وشوراها، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران، ١٣٨٠هـ ش ، ٣٥،٣٤.

٤- يعكس تدوين وتنفيذ القوانين وإقامة الانتخابات وتشكيل الأحزاب مفهوم "تعزيز المشاركة" وتوسيع دائرة المنافسة.[١]

المشاركة الشعبية

ينادى هذا الاتجاه بضرورة وجود مؤسسات رقابية فعليه على السلطة تعكس دور الشعب السياسي لأن «الشعب أهم ركن في الحكومة الديمقراطية وهو من أوجد الحكومة ويشارك فيها من منطلق الحق أو الواجب الشخصي».[٢]

إن تجمع السلطة في يد شخص دون وجود مؤسسة رقابية فاعلة تمثل الشعب يعتبر من وجهة نظر سروش أمراً مخالفاً لدور الشعب والمشاركة الشعبية، وخطراً حقيقياً سواء أكان هذا الشخص عادلاً أم لا. ولتجنب ذلك يرى سروش ضرورة وجود مؤسسة رقابية مستقلة من خارج دائرة السلطة تؤدي إلى خلق حكومة إنسانية مبنية على الحقوق والواجبات البشرية المستقلة للشعب، وهذا لا يتنافي مع الدين فالإنسان بمجرد كونه إنساناً فإنه يتمتع بحق محاربة الظلم وبمجرد كونه متديناً فيتوجب عليه محاربة النظام.[٣]

ولتحقيق تلك الرقابة الحقيقية يطالب سروش بضرورة أن يكون مجلس الخبراء ممثلاً حقيقياً للشعب ولن يتحقق ذلك إلا بما يلي :

١- فصل هذا المجلس عن القيادة .

٢- يأتي بوصفه مثلاً لجميع تيارات الشعب ولا يكون محصوراً بفئة معينة.

وفي هذا السياق يرى عبد الله نوري أن مجلس الخبراء لا يضعف أركان الزعامة بل يدعمها لأن «الرقابة والإشراف تؤدى إلى اكتشاف الأخطاء ومعالجتها. لقد أُعلن في الدستور صراحةً مبدأ "الرقابة الشعبية على جميع

---

(١) سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك ، ص ٨٨ ، ٨٩.

(٢) عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٧٠.

(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٠.

المسئولين" دون استثناء».[1] ونظراً لتنوع المسئوليات الملقاة على عاتق الولي الفقيه يتساءل عبد الله نوري هنا «لماذا لا يكون هناك تنوع في مجلس الخبراء؟ لماذا يجب أن يقتصر فقط على الفقهاء علماً بأن القدرة السياسية للزعيم يجب أن تأتي عن طريق علماء السياسة، و كذا تحديد القدرة العسكرية مرجعها الكفاءة العسكرية وقس على ذلك».[2]

في هذا السياق يرى سروش وجود معضلة وتناقض داخل النظام الإيراني الحالي ففي حين يُعتبر وجود "مجلس" من قبيل مجلس الخبراء يشرف ويراقب سير عمل الولي الفقيه، ويتمتع بصلاحية عزل الولي الفقيه إذا لم يكن أهل لذلك المنصب وهو دور حضاري وديمقراطي بلا شك، إلا أنه على الجانب الآخر تستمد جميع مؤسسات السلطة في إيران بما فيها مجلس الخبراء مشروعيتها من الولي الفقيه، بل ويستطيع هذا الأخير حجب هذه المشروعية من تلك المؤسسات. إن هذا الأمر سيؤثر وبلا شك على الدور الرقابي لمجلس الخبراء. وانطلاقاً من ذلك يرى سروش أنه لا يمكن أن تكون جميع المؤسسات في الحكومة الدينية مبنية على أساس التكليف والحق الإلهي وتستمد مشروعيتها من أعلى هرم السلطة، لأن ذلك سيؤدى إلى انتفاء حق الإشراف والرقابة. وبدلاً من ذلك يرى سروش أن الحل الأمثل لتفعيل الدور الرقابي لمجلس الخبراء بصورة سليمة يتمثل في أن يستمد هذا المجلس مشروعيته من الشعب وليس من أعلى هرم السلطة. فمراقبة الحاكم سواء كان حاكماً متديناً أو غير متدين هو الحق الثابت والراسخ للشعب والذي يمكنه مساءلة ومحاكمة من يقصر من النخبة الحاكمة لأن حق الرقابة والإشراف لا يؤخذ من الحاكم نفسه.[3]

ويمكن تحقيق ذلك – كما يرى محمد خاتمي – بتفعيل المؤسسات المدنية في المجتمع نظراً لما تلعبه هذه المؤسسات من قبيل الأحزاب والجمعيات من دور في إيصال كلمة الشعب للحاكم. إن المؤسسات المدنية يجب أن يكون أساسها أفراد الشعب. «إن من التجارب الخاطئة التي ظهرت

---

(١) اكبر گنجى: نقدى برى تمام فصول، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢.

(٣) انظر عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٩ ، ١٧٠.

في دول مثل دولتنا هي تشكيل تنظيمات قائمة من الأعلى ووفق المصلحة، وهو السبب ذاته الذي يجعلها لا تستطيع تحقيق علاقة وصلات مع الشعب...إننا حينما نؤمن بركن الجمهورية ، فإنه يتوجب علينا تهيئة المجال للمشاركة الشعبية. إن للشعب حق التدخل في تحديد مصيره وليس لأي كان الحق في انتزاع هذا الحق المشروع للشعب».(١)

المجال الثقافي والحرية

تلعب الحرية الفكرية والثقافية عند هذا الاتجاه دوراً مهماً للوصول إلى الفهم والإدراك الصحيحين لمفهوم الديمقراطية، وليس كما يراها اليمين على أنها نوع من الغزو الثقافي والفكري. إن «أسلوب المعرفة العلمية هو الطريق الصحيح للوقوف في وجه الفكر الجامد لبعض القوى الدينية المحافظة...إننا نحذر من حرمان الشعب الإيراني من منجزات الآخرين فالعلوم الإنسانية والمنجزات البشرية هي حق عام للبشرية جمعاء، ولا يمكن حرمان أحد منها...إن الطريق الصحيح للوصول إلى الحق يكمن في حرية التعبير وطرح النظريات المختلفة مع الأخذ في الاعتبار المعايير الاجتماعية والسياسية».(٢)

يميز سروش هنا بين نوعين من الحرية هما :

١- الحرية السلبية.
٢- الحرية الايجابية.

فالحرية السلبية - من وجهة نظره- هي الخلاص من المعوقات مثل التحرر من الغزو الأجنبي أو السلطة المستبدة. فالثورة الدستورية مثلاً جاءت بوصفها ثورة مطالبة بالحرية السلبية وكذلك حركة المقاومة الوطنية فترة مصدق جاءت الحرية فيها في صورة الخلاص من النفوذ البريطاني. إن "الحرية السلبية" هي من المقومات الضرورية للوصول بعد ذلك إلى "الحرية الإيجابية ". فمع تحقيق الحرية السلبية تبدأ الحرية الإيجابية وتسعى إلى خلق وتأسيس مناخ ملائم لجني ثمار ما تحقق وذلك بتهيئة

---

(١) محمد خاتمي: احزاب وشوراها، ٤٠.
(٢) فرزين وحدت : روياروبى فكرى ايران بامدرنيت ، ص ٢٩٣ – ٢٩٥ .

المجال الفكري والثقافي لهذه الحرية وإلا فإنها ستتحول إلى فوضى. ولـذا فإذا لم تتبع الحرية السلبية – وهي المرحلة الأولى للحريات السياسية- حرية إيجابية؛ فإن هذه الحرية ستأتي منتقصة وستؤول إلى الفساد.(١) وعندما «نتحدث عن الجمهورية الإسلامية فإنه من الطبيعي أن تكون الحرية والحقوق الفردية والديمقراطية جزءاً من هذه الجمهورية».(٢)

إن الحرية التي يطالب بها هذا الاتجاه، لا تختزل في حرية التعبير والبيان وعقد الندوات فحسب، وإنما حرية المعارضة بما فيها حرية معارضة السلطة، وتعدد القراءات الدينية. لأن الحرية هي أسمى هبة وهبها الله للبشرية ووسيلة للوصول إلى الكمال.(٣)

يقول خاتمي مؤكداً على الحرية«ينبغي منح الفرصة للرأي العام لأن يطرح أسئلته ويُساءل الحكومة في كل شيء ، حتى يشعر بالأمان والاطمئنان. ولنعلم بأن بداية كل تفكر هي طرح السؤال، وأن طرح السؤال والمساءلة أمر مقدس لا يجوز لنا الاستهتار به». (٤)

قوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام

دفعت هذه الرؤية فيما يتعلق بالحرية هذا الاتجاه إلى مناهضة ما يعرف بقوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام ، فهو أمر يؤدى إلى انتقاص قيمة الحرية التي وهبها الله للجميع دون استثناء. وفي هذا السياق يرى سروش أن مسألة قوى داخل وأخرى خارج دائرة النظام يمكن تناولها في نظامين: الأول في الأنظمة الديمقراطية الحديثة والآخر في الأنظمة القبلية . فمفهوم الـ"مع" والـ"ضد" في النظام القبلي هو مفهوم

---

(١) انظر : عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد دوم ، ٢١٢ -٢١٧.

(٢) آية الله مرتضى مطهري : پيرامون انقلاب اسلامى ، چاپ پنجم ، صدرا ، تهران ، ١٣٦٨ هـ.ش ، ص ٧٨ .

(٣) انظر : محسن آرمين : اسلام ، اجتماع ، سياست ، چاپ اول ، مؤسسه نشر تحقيقات ذكر ، تهران ، ١٣٨١ هـ.ش ، ص ١٣ .

(٤) محمد صادق الحسيني: إيران ، سباق الإصلاح من الرئاسة إلى البرلمان، ص٤٤.

متعلق بالحقوق فإذا أفترض أن (أ) لا ينتسب لقبيلة (ب) فعندها لن يتمتع (أ) بالحقوق في قبيلة (ب) والعكس صحيح.

أما في الأنظمة الديمقراطية فإن مفهوم الـ"مع" و الـ"ضد" هو مفهوم سياسي بحت لا يتصل بمسألة الحقوق بأي صلة، ويتمتع فيه جميع أعضاء الأحزاب المختلفة بالحقوق السياسية والمواطنة على حد سواء. ولذا فإن المفهوم الديمقراطي لهذه المسألة هو التعددية السياسية، أما في المفهوم القبلي (قراءة اليمين لمفهوم الـ"مع" و الـ"ضد") فهي تعنى التفرقة والتمييز في الحقوق وهذا أمر مغاير تماماً للديمقراطية وعلى النقيض من العدالة، لأن الحرية جزء من العدالة، والعدالة تعنى الإيفاء بالحقوق، والحرية جزء من هذه الحقوق.(١)

وفي النهاية فإنه يمكننا أن نلخص ملامح الفكر السياسي لهذا الاتجاه في النقاط التالية :

١- إن تعدد نظريات السلطة في الفكر الشيعي هو دليل على أنه لا نظرية ولاية الفقيه المطلقة ولا غيرها من النظريات الأخرى تعد ضرورة دينية أو مذهبية أو فقهية.
٢- تعد نظرية ولاية الفقيه المطلقة عند هذا الاتجاه مُقيدةً لدور الشعب في السلطة. حيث جاءت هذه النظرية دون الالتفاف لمطالب الشعب ورغبات المجتمع. كما أنها لا تحقق التوازن بين الحقوق والمسئوليات فيما يتعلق بصلاحيات الولي الفقيه. فحكومة ولاية الفقيه هي حكومة وكالة وليست حكومة ولاية.
٣- ينادي هذا الاتجاه بضرورة التمييز بين الولاية السياسية والولاية العرفانية والولاية الفقهية للوصول إلى الحكومة الدينية الديمقراطية والتي لن تتحقق سوى بالولاية السياسية التي يلعب فيها الشعب دور الرقيب على الحكومة، ولذا يطالب هذا الاتجاه بسلطة رقابية خارج الحكومة.

---

(١) لمزيد من المعلومات انظر : عبد الكريم سروش: سياست نامه ، جلد دوم ، ص ٣٩٤ – ٣٩٥

٤- إن لفظ الإسلامية في الجمهورية الإسلامية لا يضفي الصفة الطبقية على المجتمع . فالمقصود من الحكومة الإسلامية هو قيام هذه الحكومة على أسس الشرعية الإسلامية وقوانينها.

٥- تلعب الحرية الفكرية والثقافية دورا مهما للوصول إلى الفهم والإدراك الصحيحين لمفهوم الديمقراطية، وينظر هذا الاتجاه للثقافات الأخرى نظرة ايجابية، ويعتبر الاقتباس منها نوعا من التبادل الثقافي ليس بوصفه غزوا ثقافيا.

٦- يعارض هذا الاتجاه مفهوم قوى داخل وقوى خارج دائرة النظام الذي يؤدي إلى انتقاص قيمة الحرية التي وهبها الله للجميع. ويقبل بهذا المفهوم في الأطر السياسية التي تفسر ذلك المفهوم بمعنى التعددية السياسية، وليس في المفهوم القبلي الذي يعني التفرقة والتمييز في الحقوق.

الفصل الثاني

الاتجاه الثاني

(اليسار الديني-اليمين المعتدل) (*)

ساهمت سياسة "الصمت والصبر والتريث" التي انتهجها اليسار الديني بعد ابتعاده عن السلطة في إخراج فكر ذلك الجناح من منهجيته الراديكالية المتشددة إلى الاعتدال والوسطية، وهو ما تزامن كذلك مع تقارب هذا الجناح مع اليمين الوسط ليفرز ظهور طبقة جديدة من المستنيرين الدينيين الذين حملوا راية الخط العقلاني في المذهب الشيعي، وساروا على فكر هذا الخط الذي سعى على الدوام إلى طرح ومعالجة الإشكاليات والمتغيرات، وطرح الحلول المناسبة لها عن طريق أداة العقل ، فاستطاع هذا الخط أن

(*) يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا الاتجاه من خلال:

أ- جناح اليسار المحافظ وتتمثل أهم تنظيماته فيما يلي:

١- رابطة علماء الدين المناضلين(مجمع روحانيون مبارز).

٢- منظمة مجاهدي الثورة الإيرانية.

٣- حزب العمل الإسلامي.

٤- جمعية نساء الثورة الإسلامية.

ب- جناح اليسار الوسط :

١- حزب جبهة المشاركة الإسلامية الإيرانية.

٢- مكتب تدعيم الوحدة.

٣- حزب التضامن الإيراني الإسلامي.

جـ- جناح اليمين الوسط:

١- حزب كوادر البناء(كارگزاران سازندگی).

٢- حزب الاعتدال والتنمية.

٣- جبهة المفكرين الأحرار.

(لمزيد من المعلومات حول هذه التنظيمات انظر: سلطان محمد النعيمي: التيارات السياسية في إيران من الفترة١٩٧٩ حتى ٢٠٠٠م، رسالة ماجستير، ص ٥٥ حتى ص١٠٠.)

ينقل الفكر الشيعي إلى السلطة بعد الغيبة؛ وذلك بتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران وتربع الولي الفقيه على هرم تلك السلطة.

بدأ هذا الاتجاه في العقد الثاني من الثورة في تناول وطرح نظريات بديلة عن نظرية ولاية الفقيه المطلقة المعمول بها في إيران، وقد تراوحت هذه الأطروحات ما بين نظريات تؤطر صلاحيات الولي الفقيه في الدستور، ونظريات أخرى تنادي بحكومة دينية ديمقراطية يكون للشعب الدور الرئيسي فيها وتستقي مشروعيتها منه إلى جانب المشروعية الإلهية.

ولتحقيق الحكومة الإسلامية المنشودة في عصر الغيبة يرى هذه الاتجاه ضرورة الإجابة على الأسئلة التالية :

١- ما هي أسس مشروعية الحكومة الدينية؟ هل هي مشروعية إلهية أم مشروعية إلهية شعبية؟
٢- ما هي صور العلاقة بين الشعب والحاكم؟ هل هي ولاية أم وكالة؟
٣- ما هو هامش الصلاحيات المنوطة بالقيادة؟
٤- ما هي أهم خصائص القيادة؟ أهي الفقاهة أم الإيمان والأمانة؟

ونظراً لتعدد آراء الفقهاء حول ماهية الحكومة الإسلامية وتنوع مشاربها فإنه يمكن القول صراحة -من وجهة نظر هذا الاتجاه- أن أياً من وجهات النظر هذه لا تُعد ضرورة دينية ولا مذهبية ولا فقهية ويمكن لأي شخص التسليم بأي نظرية يعتقد بها ويدافع عنها.(١)ولذا يدافع هذا الاتجاه عن تعدد القراءات الدينية وتنوعها؟، وهو ما يرفضه الاتجاه الأول ويعتبره مساساً بجوهر الدين والالتزام بنظرية ولاية الفقيه المطلقة، في حين يرى

---

(١) انظر: د. عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت ديني ، در كتاب دين وحكومت: مجموعه سخنرانيهاي سمينار دين وحكومت در انجمن اسلامى مهندسين، چاپ اول ، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا ، تهران ، ١٣٧٨هـ.ش، ص١٨٠ -١٨١.

الخط العقلاني أن «عملية التأويل جاءت لتؤكد علـى أن المعرفـة الدينيـة مرتبطة بفروع أخرى من المعرفة. فالمعرفة الدينية هـي مجموعـة مـن المعارف المكتسبة من فهم القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي، وتقـع هـذه المعارف تحت تأثير العلوم الإنسانية مثل علوم الطبيعة والفلسفة، وبالنتيجة فإن المعرفة الدينية تأتي في كل عصر وعند كل شـخص بطريقـة معينـة وتتموج بتموج مجموعة المعارف والعلوم الإنسانية، التي تظهر فـي ذلـك العصر أو يمتلكها ذلك الشخص».(١)

ولما كانت مسألة الحكومة الإسلامية هي نوع من "المعرفة الدينيـة"؛ فكان لزاماً وجود عدد من الأطروحات حول هذه المسألة. فجوهر الدين يأتي في صورة "ظواهر إلهية ثابتة لا تتغير"، أما المعرفة الدينيـة فإنهـا تقبـل التأويل وتعدد القراءات نظراً لما لـ"الظاهرة الإنسانية" من أثـر علـى تلـك المعرفة.

ولذا يرى هذا الاتجاه ضرورة عدم الخلط بين "المعرفة الدينيـة" و"جـوهر الدين". فالفهم والمعرفة هي نتاج جهود الفقهاء في تحقيق ودراسة وتفسير النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، وتعاليم الأئمة في المذهب الـشيعي، مستعينين في ذلك بمناهج القواعد والصرف والاستنتاج وفلـسفة أرسـطو وإلمامهم بالنواحي الإنسانية والطبيعة البشرية. من هنـا فإنـه يتـضح أن تفسير الدين دائماً ما تواجهه ظروفاً خاصة تدفع أولئك المجتهدين لطـرح فهمهم الخاص تجاه العالم والطبيعة البشرية، وهذا ما يؤدى إلى ما يمكـن تسميته بـ"المرونة" أو كما يطلق عليها نظرية "القبض والبـسط"(*) والتـي أصبحت من النظريات المهمة في إيران وخاصة عند المستنيرين الدينيين.(١)

---

(١) عبد الكريم سروش : قبض وبسط تؤريك شريعتى (نظريه تكامل معرفت دينـى) ، چاپ سوم ، نشر صراط ، تهران ، ١٣٧٥هـ.ش ، ص ٧٩ ، ٨٠

(*) **نظرية القبض والبسط** : إن الاستخدام المعرفي لنظرية القـبض والبـسط عنـد سروش تتضمن طرحاً يتجه إلى أن البعد النظري للشريعة ينقبض وينبسط بحسب =

انطلاقاً من ذلك يجد هذا الاتجاه من نظرية ولاية الفقيه نظرية سياسية لم تأت بوصفها نتاج علم الفقه، وإنما نظرية قائمة على علم الكلام وتاريخ الإمامة والنبوة. ولما كانت مسألة النبوة والإمامة من المسائل الكلامية فيتوجب تناول نظرية ولاية الفقيه -التي هي في ذات الوقت نظرية سلطة- في إطار علم الكلام.[٢]

من هنا بدأ مفكرو هذا الاتجاه و مستنيروه في طرح نظريات لشكل وماهية الحكومة. وستتناول الدراسة هنا أهم تلك النظريات التي تؤكد على السيادة الشعبية والديمقراطية.

نظريات الحكم البديلة لنظرية ولاية الفقيه المطلقة :

أ- السلطة والسيادة الشعبية مع الرقابة المرجعية :

يستعين محسن كديور -أحد أبرز مستنيري هذا الاتجاه- بهذه النظرية التي طرحها آية الله باقر الصدر قبل وفاته قبيل نجاح الثورة الإسلامية في إيران. وجاءت هذه النظرية باكورة للنظريتين السابقتين التين طرحهما الصدر أي "الحكومة المنتخبة على أساس الشورى"، و "الولاية العامة المنصبة للفقهاء" لينتهي إلى هذه النظرية التي عرفت بنظرية "الجمهورية الإسلامية" والقائمة من وجهة نظره على عنصرين هامين هما:

= المعطيات المعرفية البشرية . وهذا يفترض التطور المستمر في فهم الشريعة. ولضمان الفهم الحديث للشريعة لابد من تعاضد المعرفة الحديثة مع ذخيرة الإنسان العلمية ، ولأن هذه الذخيرة تختلف من شخص إلى آخر فإن المفاهيم الناتجة حول الشريعة ستأتي مختلفة ومتفاوتة .

(١) انظر : عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، چاپ سوم ، مؤسسه فرهنگى صراط ، تهران ، ١٣٧٩ هـ.ش ، ص ٢٧٠ ، ٢٧٣.

(٢) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ٢٨٠ .

١- الحق الإلهي وخلافة الإنسان. ٢- الرقابة الدينية.(١)

تقوم أسس نظرية سيادة الشعب مع الرقابة المرجعية على أن:

١- الله تعالى مصدر لجميع السلطات، والولاية الحق هي التي تأتي من الله عز وجل.

٢- إدارة المجتمع الإنساني والقيام بأموره شأن من شئون الخلافة الإلهية التي أوكلت للإنسان، وهي أمانة إلهية كما وصفها القرآن ويراعى فيها تنفيذ أوامر وأحكام الله وتطبيق قوانينه.

٣- الأنبياء عليهم السلام والأئمة المعصومون هم حجج الله على الناس لحفظ الخلافة الإنسانية و هدايتها وضمان عدم انحرافها. فهم المرجع الفكري والتشريعي للمجتمع الإنساني السليم.(٢)

أما في زمن الغيبة الكبرى فيرى آية الله باقر الصدر أن مهمة حفظ الخلافة الإلهية الإنسانية تُوكَل إلى المراجع الدينية والفقهاء الذين يتمتعون بنوع من التعيين النوعي، بمعنى أنه تم تحديد الشروط العامة التي يجب أن يتمتع بها هؤلاء الفقهاء من قبل الشارع. ونظراً لعدم تمتعهم بالعصمة، يعوض هؤلاء ذلك بالإنصاف والعدل، وبدلاً من العلم اللدني الذي يتمتع به المعصومون، يأتي الاجتهاد وسيلة لهؤلاء الفقهاء في ذلك. والفرق هنا بين الأئمة المعصومين والفقهاء يكمن في أن الأئمة المعصومين هم القادرون على الجمع بين كونهم حججاً وخلفاء، وفي ذات الوقت يتمتعون بالخلافة

---

(١) انظر : محسن كديور : نظريه هي دولت د رفقه شيعه ، ص ١٢٨ – ١٢٩.

(٢) آية الله محمد باقر الصدر : مجموعه «الإسلام يقود الحياة»، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١م ، ص ١٧-٢٢ ، نقلاً عن محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، ص ١٣٠ – ١٣١.

والرقابة. أما في زمن الغيبة فمراجع التقليد هم من يتولون العملية الرقابية، أما الخلافة فتتبلور في الشعب.(١)

يمكن للفقيه كما يرى آية الله باقر الصدر الجمع بين الأمرين (الرقابة والخلافة) عندما يقع المجتمع تحت سيطرة سلطان جائر -في المفهوم الشيعي-، فعندها تُوكل وظيفة الخلافة إلى المرجع الديني إلى جانب الرقابة والإشراف حتى تستطيع الأمة تحت لواء هذا المرجع الديني التخلص من السلطان الجائر. عندها تنتقل الخلافة الإلهية إلى الأمة ويعود المرجع الديني مرة أخرى إلى وظيفة الرقابة والإشراف.

ينتقل بعد ذلك آية الله محمد باقر الصدر لتأطير هذا النظام الإسلامي وفق نظرية سياسية متكاملة، فبدأ بالدستور الذي اعتبر الشريعة الإسلامية مصدر هذا الدستور ومواده وعليه فيجب أن يأتي الدستور وفق الأسس التالية :

١- أن الأحكام الشرعية الثابتة والمتفق عليها من قبل الفقهاء والمتعلقة بالشئون الاجتماعية هي جزء ثابت من الدستور ولا تتغير.

٢- في الأحكام الشرعية التي تحتمل اجتهادات مختلفة، تأخذ السلطة التشريعية مهمة تحديد الموقف الشرعي منها وتختار الأنسب منها بناء على المصلحة العامة.

٣- تراعي السلطة التشريعية مبدأ المصلحة العامة في إقرار القوانين والأحكام والمسائل التي لا يكون للشارع فيها حكم التحريم أو التحليل بشرط عدم تعارضها مع الدستور.(٢)

---

(١) انظر : محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، ص ١٢٩.
(٢) آية الله محمد باقر الصدر : مجموعة «الإسلام يقود الحياة»، ص ٥٠ - ٥١ .

يلعب الشعب دوراً محورياً في نظرية آية الله باقر الصدر - التي يستعين بها هذا الاتجاه في طرح نظريات بديلة لنظرية ولاية الفقيه المطلقة-. فبعد أن تتحرر الأمة من حكم السلطان الجائر تنتقل إليها الخلافة الإلهية القائمة من وجهة نظره على القاعدتين المستنبطتين من القرآن وهما :

١- قاعدة الشورى وتكون في الأمور غير المنصوصة.

٢- التساوي في الولاية للمؤمنين والمؤمنات. فخلافة الأمة لذاتها تتبلور في تفعيل الشورى ورأي الأغلبية عند اختلاف وتعدد الآراء. ولتفعيل ذلك الدور تتولى السلطة التشريعية والتنفيذية تطبيق تلك القاعدتين في إطار الدستور، وتكون الأمة مسئولة أمام الله في تطبيق خلافاتها عن طريق تلك السلطتين.

أما فيما يتعلق بآلية تفعيل الخلافة الإلهية للأمة فإنها تأتي كما يلي :

أ- انتخاب رئيس الدولة بعد تأييد صلاحيته عن طريق المرجع.

ب- انتخاب أعضاء البرلمان والذين يناط بهم :

- اختيار الفتوى الأنسب في مواضع تتعدد فيها فتاوى المجتهدين بناء على المصلحة العامة.
- سن القوانين في المواضع التي لا يكون للشارع فيها حكم التحريم أو التحليل.
- الإشراف على تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة عمل السلطة التنفيذية.(١)

يأتي على رأس هذا النظام الولي الفقيه بوصفه نائباً عن الإمام ،لأنه قبل كل شيء جزء لا يتجزأ من الأمة الإسلامية. وانطلاقاً من ذلك فهو

---

(١) محمد باقر الصدر : مجموعة الإسلام يقود الحياة ، ص ١٨ - ١٩ .

كبقية الشعب خليفة الله على الأرض، أما من حيث كونه مرجعاً فإنه يتولى المهام التالية :

- الرئيس الأعلى للحكومة الإسلامية والقائد العام للقوات المسلحة.
- المصادقة على انتخاب رئيس الدولة، وتأتي هذه المصادقة للتأكيد على مراعاة تطبيق الدستور ويأتي رئيس السلطة التنفيذية وكيلاً للمرجع في الحكومة، كما تعطى هذه الوكالة لرئيس السلطة التشريعية.
- تأسيس مجلس أعلى للرقابة.
- تأسيس ديوان المظالم. (١)

ولكي يقوم الولي الفقيه بتنفيذ واجباته على أكمل وجه يؤكد الصدر في نظريته تشكيل مجلس استشاري يضم مائة عضو من العلماء والمفكرين، ولا يقل عدد المجتهدين في هذا المجلس عن عشرة أعضاء.

لقد أطلق أية الله الصدر على نظريته هذه اسم "الجمهورية الإسلامية" والتي تتحقق فيها ما يسعى له وهي "السيادة الشعبية مع الرقابة المرجعية". فالجمهورية الإسلامية هنا هي حكومة مقيدة بالدستور تقوم جميع أركانها ومؤسساتها إما بنص شرعي أو باختيار شعبي أو ممازجة بين الاثنين. ويرى محسن كديور تميز هذه النظرية في مجيء الحقوق السياسية للشعب مستقلة عن ولاية الفقهاء بصورة واضحة ورسمية. حيث يُعد الشعب في هذه النظرية خليفة الله على الأرض، وتعهد له إدارة شئونه الاجتماعية والسياسية. والمراد من مفهوم الشعب هنا هو الجنس البشرى المجرد من اللون والعرق والقومية. كما تأتي النساء جنباً إلى جنب مع الرجال في الخلافة الإلهية، فالولاية الإيمانية متساوية ولا فرق بين الجنسين. أما السلطة القضائية فتأتي في هذه النظرية تحت إشراف وسيطرة المرجعية

---

(١) انظر : محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شيعه ، ص ١٣٢ .

الصالحة والتي تظهر في صورة مؤسسة وليس شخصاً بعينه، وعلى رأس هذه المؤسسة فقيه جامع للشرائط.[1]

كما يلاحظ في هذه النظرية، عدم إضفاء القداسة على الولي الفقيـه؛ بل جاء بوصفه فرداً مثل بقية الشعب وهو ما يتيح مساءلته بل وإقـصاؤه عن منصبه إذا تطلب الأمر. كما تأتي المرجعية بوصفها "مؤسـسة رقابيـة إشرافية وليست تنفيذية" ويتولى الشعب هنا مهمة تنفيذ الخلافـة الإلهيـة تحت تلك الرقابة المرجعية.

لقد جاءت هذه النظرية لتطرح مزيداً من هامش الفعالية للمجتمـع للقيـام بدوره في السلطة، ولعل وجود تسعون عضواً يحملون مختلف التخصصات إلى جانب الأعضاء العشرة من المجتهدين في المجلس الاستشاري للـولي الفقيه يؤكد تفعيل دور مختلف أطياف الشعب في الحياة السياسية.

ب- الحكومة الدينية الديمقراطية.

ينادي عدد من مستنيري هذا الاتجاه وعلـى رأسـهم "عبـد الكـريم سروش"[*] بـ"الحكومة الدينية الديمقراطية" -الحكومة القائمة على الإيمـان

---

(١) لمزيد من المعلومات : انظر : محسن كديور : نظريه هاي دولت در فقه شـيعه ، ص١٣٦ - ١٣٩

(*) **عبد الكريم سروش:**
ولد حسين حاج فرج الله دباغ المعروف بـ"عبد الكريم سروش"في عائلة متدينة عام١٩٤٥م، تلقى تعليمه في المدرسة "العلوية". وبعد أن حصل على الدكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران ١٩٦٨م، سافر إلـى بريطانيـا عـام ١٩٧٢م لإكمـال دراسته في فرع الكيمياء التحليلية، لكنه انتقل إلى جامعة لندن فدرسٍ فلسفة العلـم وتعرف على معطيات أحدث تياراتها خاصة النقدية المحدثـة فـضلاً عـن تـراث المدرسة الوضعية. عاد إلى إيران بعد الثورة عام ١٩٧٩م ليصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافية ثم انتقل إلى جمعية الحكمة والفلسفة في طهران و كـذلك كباحـث متفرغ وهو عضو في المجمع العلمي هناك أيضا. وقد ظهر سـروش منـذ أوائـل الثمانينات كواحد من الكتاب غزيري الإنتاج في إيران، وعالجت نتاجاته الأولـى =

القلبي من وجهة نظره- في مقابل ما يسمى بـ"الحكومة الفقهية". حيث يرى سروش أن الحكومة الدينية تحتمل أبعاداً مختلفة، وليست مقتصرة فحسب على "الأبعاد الفقهية". كما أنها ليست تلك الحكومة القائمة فقط على "آراء الفقهاء والحوزة الدينية" وتكون هذه الأخيرة الوحيدة القادرة على تناول الحكومة. فـ«مسألة الحكومة الدينية موضوع مقدم على الجوانب الفقهية وأن الطريقة الصحيحة لتناولها تتأتي من خلال علم الكلام، وكذلك الحال بالنسبة لنظرية ولاية الفقيه. فحتى القائلين بهذه النظرية يعتقدون أن ولاية الفقيه جزء من الإمامة ولها ما للرسول ﷺ والأئمة وهي خارج دائرة الفقه ذلك لأن مسألة النبوة والإمامة هي من المسائل الكلامية، ولا تندرج تحت المسائل الفقهية».[1] وهو ما يذهب له محسن كديور بقوله «لا يوجد لولاية الفقيه أساس معتبر في الفقه الإسلامي. لقد جاءت هذه النظرية من قِبل فقهاء أجلاء عن طريق قراءتهم الخاصة لبعض المصادر الإسلامية...إن رفض ولاية الفقيه لا يعني الإخلال بالتعاليم والواجبات الإسلامية».[2]

الفرق بين الحكومة الفقهية والحكومة الدينية عند سروش

ينطلق سروش في تحليله للحكومة الدينية الديمقراطية من منطلق أن الدين القويم هو القائم على الإيمان والعمل. يقول في ذلك «إن إيمان الشخص رهنٌ بإيمان قلبه. فما أكثر تشابه الأعمال الظاهرية للمؤمن وغير المؤمن. بمعنى أن عمل الاثنين[المؤمن وغير المؤمن] في ظاهره متشابه ولكن يكمن الفرق في أن عمل المؤمن يسبقه الإيمان والاعتقاد، أما غير

= النظريات الماركسية.أسس عام ١٩٩٢م كلية التاريخ وفلسفة العلم في مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية.يعد سروش امتدادا للمستنيرين الدينيين في إيران وأبرزهم على الإطلاق.(لمزيد من المعلومات انظر: فروغ جهان بخش:اسلام، دموكراسی ونوگرایی از بازرگان تا سروش، ص ٢١٩، ٢٢٨)

(١) عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، در كتاب دين وحكومت ، ص ١٦١، ١٦٢.

(٢) www.kadivar.com

المؤمن فيسبق عمله أمور أخرى. وبناء على ذلك يمكن التسليم بأن الإيمان والاعتقاد القلبي يحتل الجانب الأهم والأعظم للتـدين . فالحكومـة الدينيـة تعتمد في الأساس على الإيمان والاعتقاد الديني ثم على العمـل الظـاهري للمؤمنين. وانطلاقاً من ذلك و نظراً لماهيتها الدينية تعتمد الحكومة الدينيـة على إيمان الشعب أكثر من اعتمادها على عمل الشعب. ولذا فالإيمان يـأتي بوصفه قاعدة الحكومة الدينية وليس الفقه، أي أن الحكومة الدينية مغايرة للحكومة الفقهية».[1] وعلى الجانب الآخر يرى سروش أن مؤيدي الحكومة الفقهية يجدون فيها حكومة مُكلَفة بحفظ وتنفيذ الأحكام والفروع الفقهية في المجتمع، ولما أوجد الشرع هذه الأحكام فينبغي على الناس العمل بها وعلى الحكومة تنفيذ هذه الأحكام. إن هذا النوع من الحكومة -من وجهـة نظـر سروش- هو تلك «الحكومة المنبثقة من تكليف المؤمنين وليـست بمعنـى حق لهم، وهي حكومة على الأجساد وليست علـى القلـوب. ولـذا فهـذه الحكومة تأتي على خلاف الآية القرآنية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾[*]ولا يمكن فرض الإيمان فرضاً على القلوب. إن الحكومة الدينية الحق هي التي تراعي فيها حرية الشعب ومبدأ لا إكراه في الدين، وستكون في هذه الحالة حكومة تحفظ حرية الشعب وتخلق فضاء يساعد على اختيار حر ومطلع للدين».[2]

---

(١) «مؤمن بودن شخص درگرو اعتقاد قلبى اوست . چه بسا عمل بيرونـى مـؤمن وغير مؤمن يكى باشد . يعنى هر دو حسب ظاهر كارهاي يكسانى بكنند . اما كار مؤمن مسبوق به ايمان واعتقاد است وكار غير مؤمن مسبوق به دواعـى ديگـر است. بنابر اين مى توان پذيرفت كه بخش اعظم واهم ديندارى به ايمان واعتقـاد قلبى برمى گردد ولذا حكومت دينـى اصـلاً و اولا متكـى بـه ايمـان واعتقـاد دينى است ودر درجهٔ دوم متكى به عمل بيرونى مؤمنان...بنابر ايـن حكومـت دينى بنابر ماهيت دينى اش بيش از آنكه متكى ومبتنى بر عمل مردم باشد ، متكى ومبتنى بر ايمان مردم است ، ولذا خاستگاه حكومت دينى ، فقه نيـست ، ايمـان است . يعنى حكومت دينى غير از حكومت فقهي است » (عبد الكـريم سـروش: تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٣ – ١٦٤ .

(*) البقرة ، أية ٢٥٦.

(٢) انظر :عبد الكريم سروش: تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٤.

إن جُل الفرق بين الحكومة الفقهية والحكومة الدينية عند سروش يكمن في أن الحكومة الفقهية تأتي بوصفها حكومة "مُكَلَّفَة" تراقب الشعب حتى لا تجعل أحداً مقصراً في دينه، ولا يرتكب المحرمات ويجهر بها سواء من المؤمنين أو غير المؤمنين. ويأتي المجتمع في هذه الحالة في صورة مجتمع تترأسه مجموعة من الفقهاء يتولون تنفيذ الأحكام الفقهية، ويأتي المجتمع محكوماً بالضوابط الشرعية، ولن تظهر صور المحرمات والنواهي في المجتمع سواء كان ذلك نابعاً من الاعتقاد والإيمان أو عن طريق الإكراه. إن الرؤية الفقهية للحكومة الدينية تولي العمل الظاهري أهمية أكبر من ملكات القلب وتسعى لفرض الضوابط الشرعية في المجتمع ومنع المحرمات وسيكون الفقه بمنزلة نواة الإسلام، وبالتالي سيكون الفقهاء وحدهم من يتولوا هذه الحكومة وتكون حكراً لهم، وستأتي قضايا ملحة مثل العدالة والحرية وحقوق البشر بوصفها قضايا ثانوية وغير ذات أهمية، وستقصر مهمة الشعب فقط في المساعدة على تنفيذ الأحكام والشريعة الدينية. إن مفاهيم مثل "العدالة الدينية والحقوق الدينية" في هذا النوع من الحكومة تعد محدودة للغاية ومقيدة بالأمور الدينية فحسب، وهو ما يؤدى إلى إغفال جوانب أخرى من قبيل حقوق الإنسان غير الدينية والتي تنطلق من النظرة الإنسانية للمجتمع وهي من الضروريات المقدسة في أي مجتمع ديمقراطي.(١)

أما إذا كان المجتمع قائماً على أساس الإيمان -أي الحكومة الدينية المبنية على الإيمان- فسيكون للشعب حرية اختيار العقيدة، ويأتي الإيمان في هذا المجتمع أولاً ثم الأخلاق ثم الأعمال وسيصبح الرياء والنفاق من

---

(١) « انظر : عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، كيهان ، سال ششم ، شماره ٣٢ ، ١٣٧٥هـ.ش ، ص ٤٠٢.

ضمن الأمور المنافية للدين حالها في ذلك حال الخمر والقمار.[1] ويرى سروش أن عمل هذه الحكومة مغاير للحكومة الفقهية، حيث تبدأ عملها الديني عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة و بمناجاة القلوب حتى تصل بعد ذلك إلى الأبدان. «إن جوهر المجتمع الإيماني هو جوهر قائم على "الإيمان القلبي"، فالحكومة الدينية هي الحكومة التي يتمتع المجتمع فيها بمطلق الحرية الإيمانية العقائدية، وعندها يقوم هذا المجتمع المتدين باختيار حكامه ويكون له الحق عليهم في أن يهيئوا المجال الإيماني الحر لهذا المجتمع ».[2] ويستشهد سروش هنا بمرتضى مطهري الذي أكد على أهمية المنطق والموعظة الحسنة حين قال «إن الإسلام هو دين الحرية. دين داع للحرية لجميع أفراد المجتمع. إننا نستطيع أن نجبر الناس على فعل كذا وعدم فعل كذا، لكننا لا نستطيع أن نجبرهم على الإيمان بهذا وعدم الاعتقاد بذلك. إن الإيمان يجب أن يأتي بالدليل والمنطق، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أمر واجب، إلا أنه يجب أن يأتي في صورة إرشاد وليس أجباراً».[3]

إن الحل الأمثل لخلق حكومة رشيدة - كما ينادي سروش- هو الالتفاف والاعتراف بالجانب المستقل لحقوق الشعب غير الدينية أو

---

(١) عبد الكريم سروش : آتين شهرياری وديندارى (سياست نامه ٢) ، چاپ اول ، مؤسسهٔ فرهنگی صراط ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش ص ٢٧٣.

(٢) عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٥.

(٣) « اسلام دين آزادى است ، دينى كه مروج ازادى برأي همهٔ افراد جامعه است . مى توان مردم را مجبور كرد كه چيزى نگويند وكارى نكنند ، اما نمى توان مردم را مجبور كرد كه اين كونه يا آن گونه فكر كنند . اعتقاد بايد از روى دليل ومنطق باشد . البته مسائل مربوط به امر به معروف ونهي از منكر باشرايط خود درجاي خود محفوظند . در اين گونه مسائل اصل بر ارشاد است نه بر اجبار» (مرتضى مطهرى : پيرامون انقلاب اسلامى ، چاپ پنچم ، صدرا ، تهران ، ١٣٦٨ هـ.ش ، ص ٤٩ ، نقلا عن عبد الكريم اسروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ١٢٧) .

الواجبات غير الحكومية للشعب، والمقصود بالحقوق غير الدينية هنا هـي الحقوق التي يتمتع بها الشعب من منطلق الإنسانية والجانب الإنساني لديه، وليس من منطلق أنه شعب أو مجتمع متدين.(١) أما مفهوم الواجبات غير الحكومية فهي الواجبات التي يتمتع بها الأفراد كونهم متدينين، وليس بسبب أن الحكومة تفرض عليهم تلك الواجبات، فإذا استند الشعب لهذه الحقـوق والواجبات فإنه يستطيع بناء مؤسسة رقابية دون الحاجة لنيل مشروعيتها من الحاكم وهذا ما سيحقق ما يعرف بـ"الرقابة خارج دائرة السلطة"، أما إذا تم الاكتفاء بـ"الرقابة الذاتية" واعتبار أن "العدالة الذاتية" للحاكم رادعة لـه عن ارتكاب الخطأ فإن ذلك سيؤدى -من وجهة نظر سروش- إلى انتفـاء الحاجة إلى رقابة خارجية، وستكون هذه الرقابة خارج مـصاف الحقـوق الدينية وبالتالي لن تتمتع بالمشروعية وهذا ما سيؤثر على العملية الرقابية الصحيحة.(٢)

يقسم سروش الحكومة الدينية الصحيحة إلى :

١- قيم .

٢- أساليب تحقق تلك القيم.

ففيما يتعلق بالأساليب يرى سروش أنه لا يوجد للدين صلة بهذه الأساليب، بل وإنه من الخطأ الإقدام على ربطها بالدين لأن «هذا الحق فـي الجانـب الحكومي[الأساليب] هو حق عقلاني، أي أنه يجب أن يقوم عليه نفـر مـن الحكماء والمفكرين يتولون هذا الجانب الإداري».(٣) أمـا القـيم، فيجـدها سروش على أنها مجموعة من القيم العامة تلقى استحساناً وقبولاً من قِبَـل جميع العقلاء والبشرية جمعاء مثل العدالة والحرية، وهي ليـست مـسائل دينية في الأصل، بل إن الأديان اعتمدت على تلك القيم وقامت ركائزها على

---

(١) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ٢٨١ .

(٢) انظر : عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد دوم ، ص ٤٢٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٩.

تلك القيم، بل واعتمد الأنبياء على تلك القيم مثل : ﴿وَجَـٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾(*) وبغض التكبر. ومن ناحية أخرى توجد قيم دينية منبثقة من روح الدين مثل التوكل والرضا بقضاء الله وقدره.

ولذا يمكن القول أن الحكومة تشتمل على جانبين هما :

١- الجانب الإداري وهو جانب عملي بحت.

٢- جانب القيم وينقسم إلى قيم إنسانية وأخرى دينية.(١)

وللوصول إلى الإجابة النهائية للحكومة الدينية الصحيحة يطرح سروش هذا التساؤل : هل الدين يخدم حياتنا أم حياتنا تخدم الدين؟ ويرى أنه سواء تشكلت "الحكومة الفقهية" كما يطالب بها الفقهاء ونالت مشروعيتها بصفتها حكومة دينية -بمعنى أن تأتي وظيفتها في تنفيذ الأحكام- أو ظهرت حكومة دينية -بمعنى خلق أجواء مناسبة للانتخابات وحرية التعبير والحرية الدينية-؛ ففي كلا الحالتين ستوفر كل من الحكومة الفقهية والحكومة الدينية الحد الأدنى للتطلعات الدينية والحياتية. حيث يتكفل الفقه فقط ببيان صحة وفساد ظواهر الأعمال، ذلك لأن الفقه يؤكد على الإسلام الظاهري ولا يمكن إدراك ما إذا كان هذا العمل هو من صميم القلب أم لا. إن الحكومة الفقهية توفر الحد الأدنى للأمور الحياتية ولذا تبقى كثير من الأمور الواجب تحقيقها في الدنيا خارج محيط ونطاق الحكومة الفقهية. أما فيما يتعلق بالحكومة الدينية (أي الحكومة المنبثقة من الإيمان البشرى) فهي تحافظ على الإيمان البشري، ولا شأن لها بالدار الآخرة وتعطى أهمية كبرى للحياة الدنيوية.(٢) غير أن ما يجعل سروش مرجعاً

(*) سورة النحل ، آية ١٢٥

(١) فروغ جهانبخش : اسلام ، دموكراس ونوگرابى دينى در ايران از بازرگان تا سروش ، ترجمه جليل پروين ، چاپ اول ، گام نو ، تهران ، ١٣٨٣هـ.ش ، ص٢٤٢١- ٢٤٣.

(٢) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ١٢٦ .

الحكومة الدينية على الحكومة الفقهية؛ اعتقاده بمقدرة الحكومة الدينية بشكل كبير على إعطاء الشعب مساحة للالتفاف تجاه أمور الحياة الآخرة. حيث تستطيع عن طريق اهتمامها بالأمور الحياتية و الدنيوية وتوفير احتياجات الناس والعيش الكريم لهم من أن ينتقل الناس فيها من السعي وراء الاحتياجات الدنيوية الأولية إلى الاحتياجات الروحانية. ولذا فـ«الحكومة الدينية هي الحكومة القادرة على حل مشكلات وحاجات الناس الأولية حتى يتمكن الناس من القيام بواجباتهم الروحانية. وبذلك يتضح أن خدمة الشعب في حياتهم الدنيوية وتوفير الحياة الرغدة لهم، هي في الواقع خدمة لحياتهم الآخرة».(١)

نظرية ولاية الفقيه ودور الشعب في ظل هذه لنظرية :

لقد سعى سروش من خلال أطروحته هذه إلى تفعيل دور الشعب والديمقراطية في المجتمع بعد أن وجد في ولاية الفقيه المطلقة نظرية مقيدة لدور الشعب في السلطة. ويؤكد مستنيرو هذا الاتجاه أن وجود مؤسسات ديمقراطية مثل الأحزاب السياسية والتنظيمات السياسية وحرية الصحافة تتعارض مع الحكومة القائمة على نظرية ولاية الفقيه المطلقة وذلك بسبب:

١- ظهور ولاية الفقيه المطلقة دون الالتفاف للمطالب والرغبات الملحة في المجتمع.

٢- تمتع الولي الفقيه بحقوق مدونه و منصوصة في الدستور في حين أن مسئولياته خارج نطاق وإطار تلك الحقوق. ولهذا يطالب هذا الاتجاه

---

(١) «حكومت دينى ، حكومتى است كه مشكلات وحاجات اوليه مردم را حل مى كند، تامردم بتوانند به حاجات لطيف ثانوى خود بپردازند ... به اين معناست كه خدمت كردن به دنيا مردم در واقع خدمت كردن به آخرت مردم است» (عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٨٠ .

بالمبدأ القائل بـ"التوازن بين الحقوق والمسئوليات".[1]

في نفس السياق تسير نظرية ولاية الفقيه كما يجدها سروش في اتجاهين، كلاهما ينتقصان من حق الشعب وهما :

الأول : تمتع الفقيه بحق السيادة والسلطة بمجرد كونه فقيهاً دون إعطاء دور الشعب أية أهمية. و تعرف هذه النظرية بنظرية "التنصيب الإلهي" أي أن الولي الفقيه قد تم تنصيبه للحكومة عن طريق الرسول ﷺ والأئمة.

الثاني : وهو القائل بعملية التفويض وليس التنصيب، أي أن للولي الفقيه حق السلطة، ولكن بشرط اختياره من قبل الشعب، ويأتي الاختيار هنا بمعنى أن يقوم الشعب بالكشف عن الفقيه الأجدر لتولي السلطة و«يتضح في كلا هذين الأمرين أن مشروعية سلطة الولي الفقيه لا تأتي من الشعب، فالشعب لم ينصب الفقيه ولم يضع لهذا الفقيه شروطاً ومعايير بل تم تحديدها مسبقاً. فإما القبول بالولي الفقيه الحائز على الشرائط، وإما تنصيبه لهذه الولاية...إن اعتبار حقوق ومهام الشعب في مسألة اختيار الحاكم هي "حقوق دينية إلهية"، تعد في الواقع انتقاصاً لحقوق الشعب. ولذا فمن الضرورة بمكان، مراعاة الحقوق والواجبات غير الدينية للشعب...إن مبدأ ولاية الفقيه الذي استقي مشروعية السلطة من الله لم يبق للشعب الكثير في مجال السلطة. إن دور الشعب في الواقع أكثر من كونه مجرد مكتشف لشخص يمتلك هذا الحق الإلهي».[2]

---

(١) عليرضا علوى تبار : روشفنكرى ، دينداری ، مردم سالارى ، چاپ اول ، فرهنگ وانديشه ، تهران ، ١٣٧٩ هـ.ش ، ص ٥١ – ٥٢.

(٢) عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٦.

في هذا السياق يشير "هاشم آغا جري"(*) إلى إحدى قراءات اليمـــين المتشدد للسلطة والتي ترى أن علاقة ولاية الفقيه مع الشعب هي "علاقـــة قائمة من أعلى هرم السلطة" وتأتي سلطة الولي الفقيه من المصدر الإلهي في صورة سلطة سماوية أعلى من الشعب والقانون، وبالتالي لايمكن لأحد نقد الولي الفقيه فهو غير مسئول أمام الشعب والقانون، وإنما مسئول أمام الله فقط. ويعلق "آغا جري" على ذلك معتبراً أن هذا النوع من القـــراءات لا يتفق مع منطق القانون ولا مع مفهـــوم الديمقراطيـــة والمـــشاركة وحـــق الرقابة، فالولاية السياسية لا يجب أن تأتي على هذه الشاكلة، بل يجـــب أن ترتبط ارتباطاً مباشراً مع الشعب. ولذا يطالب آغا جري بضرورة الممازجة بين ولاية الفقيه والحكومة الدينية وبين الديمقراطية والسلطة للوصول في النهاية إلى حكومة ديمقراطية دينية وشعبية.(١)

كما يؤكد آغا جري هنا على ضرورة التمييز بين الولايـــة الـــسياسية والولاية العرفانية والولايـــة الفقهيـــة للوصـــول إلـــى الحكومـــة الدينيـــة الديمقراطية. فيرى أن الولاية السياسية هي الولاية المنشودة لتحقيق تلـــك الحكومة وهي بطبيعة الحال مغايرة للولاية العرفانية المبينة علـــى التعلـــق الروحي والقلبي، ويقع المريد فيها تحت تأثير مولاه ولا يتمتع بحق الرقابة أو النقد. كما أن الولاية هي ولاية مغايرة للولاية الفقهية أيـــضاً، فـــالولي

(*) **هاشم آغا جري**: يعد من أبرز مفكري هذا الاتجاه وعـــضو بـــارز فـــي منظمـــة مجاهدي الثورة الإسلامية وجبهة المشاركة، انتقد أداء المؤسسة الشيعية التاريخي والسياسي، وظاهرة رجال الدين السلطويين بعد الثورة الإسلامية والتأثير المخـــرب لأدلجة الدين واستخدامه لأغراض سياسية. اتهمت رابطة مدرسي الحوزة الدينيـــة في قم هاشم آغا جري بالتعدي على النبي الكريم ﷺ وحكم عليه بالإعدام. غيـــر أن تدخل مرشد الثورة قد ألغى ذلك الحكم الذي أثار الكثير من البلبلة داخـــل الأوســـاط السياسية في إيران وخاصة عند الإصلاحيين الذي اعتبروا أن اليمـــين قـــد ســـيس القضية في خدمة مصالحه وضرب رموز الحركة الإصلاحية في إيران.

(١) انظر : سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومـــت دموكراتيـــك ، چـــاپ دوم ، مؤسسهٔ نشر وتحقيقات ذكر ، تهران ، ١٣٨٢ هـ.ش ، ص ٢٠ ، ٢٤ .

الفقيه في الولاية الفقهيــــة يتمتــع بحــق الولايـــة لكونـــه وارثـــاً لعلـــم الرسول ﷺ والأئمة، أما الولاية السياسية فهي مرتبطة بالحكومة والمجــــال السياسي في المجتمع. ونتيجة لعدم فهم وإدراك الفوارق بين هذين النوعين من الولاية اصطبغت الولاية السياسية بنــوع مــن القداســة. إن الولايــة السياسة هي مفهوم سياسى وحكومي، وهي بمعنى آخر لفظ إسلامي لمعنى الحكومة.(١)

وفي معرض إثباته لهذه المسألة يستعين آغاجري بخطبة سيدنا على بن أبى طالب – كرم الله وجهه– والذي يقول فيها «ثم جعل ســبحانه مــن حقوقه حقوقاً افترضها لأناس على أناس...وأعظم ما افترضه سبحانه مــن تلك الحقوق، حق الوالي على الرعية؟، وحق الرعية على الوالي، فريــضة فرضها الله لكل على كل فجعلها نظاماً لأُلفتهم وعزاً لــدينهم، فــلا صــلاح للرعية إلا بصلاح الولاة ولا تصلحُ الولاة إلى باستقامة الرعية. فــإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه وأدى الوالي إليها حقها عز الحق بيــنهم وقامــت مناهج الدين».(٢)

يتضح من ذلك كما يرى آغاجري ارتباط الولاية الــسياسية ارتباطــاً عميقاً مع الشعب في نسيج سياسى واحد. ولكي يؤكد آغــاجري علــى أن الولاية السياسية ليست كما يدعيها البعض ويصفها بأنها ولاية عرفانيــة؛ يستدل بامتناع سيدنا علي بن أبي طالب بعد وفاة عثمان بن عفان (رضــي الله عنهما) قبول الخلافة والولاية وخطب قائلاً «والله ما كانــت بــي فــي الخلافة رغبة ولا في الولاية عرية ولأنكم دعوتموني إليهــا وحملتمــوني عليها» وفي هذا السياق يتساءل عبد الله نورى «إذا كان الولي الفقيه يــتم الكشف عنه، وأن إمام الزمان هو من قام بتعيينه؛ فماذا نفسر ما قاله أمير

---

(١) انظر سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك: ص ٩، ١٣.
(٢) سيدنا على بن أبى طالب (رضي الله عنه) : نهج البلاغــة ، تحقيــق د. صــبحي الصالح ، (خطبة رقم ٢٠٦) ، ص٣٣٣- ٣٣٤.

المؤمنين علي بن أبى طالب «فإني لست في نفسي بفوق أن أخطأ» وماذا نفسر الآيتين الكريمتين ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾(*) و﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ (**)».(1)

إن الشعب من وجهة نظر آغاجري هو من يمتلك الحق في منح أي شخص هذه الولاية وعلى الجميع الطاعة ذلك لأن الاختيار الشعبي القائم على قواعد المشاركة هو أمر مستحسن، ليس من حيث كونه حقاً؛ بل من كونه ضرورة حياتية.(2)

لاشك أن هذا الاتجاه لا يعارض نظام ولاية الفقيه بصورة مطلقة، فهو قبل كل شيء جزء لا يتجزأ من الثورة والنظام الإيراني، لكنه يسعى إلى طرح مساحة أكبر من الحرية و الديمقراطية والمشاركة الشعبية وهو ما دفعه إلى معارضة السلطة المطلقة التي يمتع بها الولي الفقيه. فجاءت كتابات مفكريه مطالبة بمشاركة شعبية أوسع ورفض إضفاء القداسة على الولي الفقيه ونخبة الفقهاء التي جعلتهم النخبة الوحيدة والمنفردة بالسلطة دون غيرها فـ«إضفاء القداسة على السياسة والحكومة، سيفضي إلى أن تصبح حرمة وقداسة النخبة الحاكمة من حرمة وقداسة الدين، ويصبح نقد هذه النخبة من نقد الدين، في حين أن الدستور قد كَفل للشعب حق السيادة وانتقاد النخبة الحاكمة».(3) ويستعين هذا الاتجاه في التأكيد على ذلك بما أكدهُ آية الله مطهري بقوله إن «مفاهيم مثل الحق والعدل والتكليف هي

(*) سورة آل عمران آية ١٥٩.

(**) سورة الشورى آية ٣٨.

(1) اكبر گنجى: نقدي برأي تمام فصول، گفت وگوى اكبر گنجى باعبد الله نورى چاپ ششم ، انتشارات طرح نو ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش ، ص ٧٦.

(2) لمزيد من المعلومات انظر : انظر سيد هاشم آغاجرى : حكومت دينى وحكومت دمواكراتيك ، ص ١٤ ، ١٨ ، ١٩.

(3) محمد مجتهد شبسترى : نقدى برقرائت رسمى از دين ، ص ٣٠ ، ٣١ .

جميعها من الله سبحانه ولكن لا يعنى ذلك أن تكون تلك المفاهيم قد اختص بها فئة معينة من الناس».[1]

يسعى مفكرو هذا الاتجاه كذلك إلى ممازجة السلطة الشعبية مع السلطة الإلهية في الحكم وحق الشعب في اختيار من يحكمه. ففي هذا السياق يرى "صالحي نجف آبادي" أن حكومة الولي الفقيه هي حكومة وكالة وليست حكومة ولاية فـ«مفهوم ولاية الفقيه هو أن يكون الحاكم منتخباً ووكيلاً عن الشعب ويؤدى واجبات الولاية نيابة عن الشعب مراعياً لشروط وواجبات الوكالة. ويلعب الشعب الدور المحوري في اختيار وتعيين ولي الأمر وفق المعايير الإسلامية وهي في الوقت نفسه معايير فطرية عقلية...إن ولاية الفقيه هي نتاج معاهدة بين طرفين (الشعب والولي الفقيه) يكون الإيجاب من طرف الشعب والقبول من طرف الولي الفقيه. ويحق للشعب عزل الولي الفقيه عن طريق مجلس الخبراء إذا قصر في أداء واجبه».[2] ومما سلف يتضح أن مفهوم ولاية الفقيه هو وكالة سياسية للفقيه لإدارة شئون الأمة وهذه هي الديمقراطية التي تمثل وتجسد حكومة الشعب على الشعب، ومن الشعب ولأجل الشعب كما يراها هذا الاتجاه.

---

(١) «همهٔ سخن از خدا وحق وعدالت وتكليف ووظيفه ، اما نه به اين شكل كه خداوند به بعض از افراد مردم فقط حق اعطا فرموده است » (آيت الله مرتضى مطهرى : سيرى در نهج البلاغه ، چاپ هفتم ، صدرا ، تهران ، ١٣٦٩ هـ.ش، ص ١٢٠ ، نقلا عن اكبر گنجى : تلقى فاشستى از دين وحكومت ، ص ٥٢ .

(٢) لمزيد من المعلومات انظر : صالحي نجف آبادي : ولايت فقيه حكومت صالحان ، چاپ اول ، مؤسسه خدمات فرهنگ رسا ، تهران ، ١٣٦٣ ، ص ٥٠ -١٣٠- ١٤١.

يذهب آية الله حسين منتظري(*) في كتابه «دراسات في ولاية الفقيه» في نفس السياق حينما يرى أن جميع الأدلة الفعلية تشير إلى عدم ثبوت التنصيب العام للفقهاء في مسألة الولاية، وأن أهم الروايات المعتد بها مثل مقبولة أبن حنظلة ومشهورة أبن خديجة تعترف فقط للفقهاء بالتنصيب في مجال القضاء. ولذا يرى منتظري أن الطريق الوحيدة للحكومة الإسلامية في زمن الغيبة هو انتخاب الفقيه العادل من قبل الشعب.[1] فالحكومة تستمد مشروعيتها من الشعب في إطار الشرع وهي ميثاق بين طرفين: الحاكم والشعب بإشراف الشارع. إن الحكومة الإسلامية عند منتظري هي معاهدة شرعية بين الأمة والحاكم المنتخب، وتندرج تحت الوكالة المعروفة بـ "إقرار الوكالة والسلطة المستقلة للغير وبقبوله".[2]

لقد أكد منتظري في أوائل الثورة على مرتكزي البيعة والشورى بوصفهما عنصرا نظرية الحكومة الإسلامية ولكن في بداية الثورة ونظراً للظروف الخاصة في تلك الفترة ووجود آية الله الخميني؛ فقد تم تنظير

(*) **آية الله منتظري**: ولد عام ١٩٢٢م، درس في قم وقام بتحصيل العلوم الدينية ووصل إلى أعلى المراتب الفقهية. أصبح تحت رقابة السلطات الأمنية بسبب تأييده للخميني وتعرض للسجن والتعذيب. وبعد الثورة أصبح إمام لصلاة الجمعة في طهران. عينه الخميني عام ١٩٨٥م نائبا للخميني، غير أن مواقفه المغايرة لبعض توجهات الطبقة الحاكمة في ذلك الوقت قد دفعت باتهامه بمخالفة أسس الثورة وآل ذلك إلى عزله من منصبه، وبعد تصريحاته القوية تجاه اليمين وفقهاء السلطة تم وضعه رهن الإقامة الجبرية. يعتبر آية الله علي منتظري من أشهر المناهضين لولاية الفقيه المطلقة و تناول في كتابه دراسات في ولاية الفقيه الذي جاء في أربع مجلدات ولاية الفقيه ودور الشعب في السلطة واعتبار السلطة الشعبية أساس لمشروعية السلطة إلى جانب السلطة الإلهية.(انظر: روز شمار انقلاب اسلامى: جلد دوم، چاپ اول، دفتر ادليات انقلاب اسلامى، تهران، ١٣٧٧هـ.ش، ص ٥١٤)

(١) انظر: آية الله حسين منتظري: دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية الجزء الأول، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩١م، ص٤٠٧.

(٢) المرجع السابق : الجزء الأول ، ٥٧٥ ، ٥٧٦.

الحكومة بشكل خاص. إلا أنه توجد هنالك أشكال أخرى لتلك الحكومة وهو ما طرحه منتظري في بحثه "ولاية الفقيه والدستور" والذي طالب فيه بما يلي :

١- تحويل صلاحية الولي الفقيه من تدخل إلى إشراف.
٢- تحديد فترة زمنية محددة لمنصب الولي الفقيه.
٣- حصر الإشراف في المجالات الفقهية والشرعية.
٤- إمكانية انتخاب الولي الفقيه بطريقة مباشرة(أي عن طريق الشعب).[١]

إن مفهوم الجمهورية الإسلامية عند هذا الاتجاه لا يعني حكومة رجال الدين، بل أنها تعني المجتمع الإسلامي والمجتمع التوحيدي القائم على أساس تصور إسلامي للكون والحياة. فالبعض يعتقد كما يرى مطهري أن لفظ الجمهورية الإسلامية يضفي الصفة الطبقية على المجتمع بينما الاكتفاء بلفظ "الجمهورية" ينفي هذا الاعتقاد الخاطئ. إن الصفة الإسلامية لا تتناقض مع الجمهورية ولا تؤدي إلى تسلط طبقة معينة في المجتمع الإسلامي.[٢] فمعيار أسلمة الحكومة يتمثل في «أسلمة القوانين ونظامها بمعنى أن تكون مبنية على الكتاب والسنة. فليس المراد من الحكومة الإسلامية هيمنة الفقهاء على الحكومة واحتكارهم للسلطة السياسية، إنما قيام هذه الحكومة على أسس الشريعة الإسلامية و قوانينها».[٣] إن الهدف من نظرية ولاية الفقيه كما يراها منتظري هو «تنفيذ القوانين والأحكام الإسلامية وإدارة المجتمع على أسس الموازين الإسلامية، إما عن طريق

---

(١) انظر: عماد الدين باقى: گفتمان هاي دينى معاصر ، ص ٣٢١ .
(٢) لقاء مع مطهري مع التلفزيون الإيراني قبل إعلان الجمهورية الإسلامية . www.alwelayah.net
(٣) محمد جواد مغنيه : الخميني والحكومة الإسلامية ، ص ٧١ .

تصدي الفقيه لذلك أو بتأييده و إشرافه على السلطة التنفيذية المنتخبة من قبل الشعب.[1]

إن ولاية الفقيه لا تعنى من وجهة نظر هذا الاتجاه أن يكون الفقيه على رأس الجهاز الحكومي وأن يمارس الحكم بنفسه، إن دور الفقيه هو دور المنظر لا دور الحاكم. وتأتي وظيفة المنظر هنا بوصفها إشرافا على التطبيق الصحيح للنظرية. إن ولاية الفقيه عند هذا الاتجاه هي "ولاية أيديولوجية" ويُنتخب الفقيه من قبل الجماهير وهذه الديمقراطية بعينها- كما يراها هذا الاتجاه-، ولا أدل على ذلك حينما قال آية الله منتظري «إنني اقترحت إدخال المادة القانونية بشأن الولي الفقيه في الدستور بعد الثورة. وولاية الفقيه هي صنيعتي ولكنني ارفضها اليوم، لان الولي الفقيه حسبما كنت أريد، لا يعدو عن كونه مراقباً ينظر إلى الأمور ويقدم النصائح إلى السلطات القانونية. ولكن ما نراه هو قيام دكتاتورية أكثر استبداداً من النظام السابق باسم الدين ومذهب أهل البيت تحت مظلة الولي الفقيه التي جمعت تحتها، عناصر فاسدة ومنافقة ومنحرفة لا دين لها ولا إيمان لا بثورة ولا بأخلاق».[1] الأمر الذي أدى إلى مهاجمته في منزله وفرض الإقامة الجبرية عليه ووجهت له اتهامات متعددة من قبيل التآمر على الثورة والخيانة لخط الإمام الخميني.

يتناول سروش هنا "الولاية الأيديولوجية" على أنها ليست بمعنى أدلجة الدين وبالتالي أدلجة المجتمع، فالأيديولوجية من وجهة نظره أمر حتمي وضروري ومفيد في فترات التأسيس، ولكن بعد تحقيق الاستقرار

---

(١) آية الله منتظري : ولايت فقيه وقانون أساس ، راه نو (روزنامه) شماره ١٨، تيرماه، ١٣٧٧ هـ.ش .

(٢) د. مهدي شحاته وآخرون: إيران: تحديات العقيدة والثورة، الطبعة الأولى، مركز الدراسات العربي ــ الأوروبي، باريس، توزيع مكتبة بيسان، بيروت، ١٩٩٩م، ص٣٠.

والنظام في المجتمع فإنه لا يعود للأيديولوجيات أهمية تذكر. فالـدين مـن وجهة نظر سروش هي نظرية فترة التأسيس وكذلك نظرية فترة الاستقرار. ذلك لأن الدين يتمتع بمفاهيم وقراءات مختلفة. ومن ذلك يصل سروش إلى وجود فرق ما بين الأيديولوجيات وما بين الدين. فالأيـديولوجيات تحـدد أهداف حركتها وتتحكم بنشاط الشعب، وتحتاج إلى مفسرين رسميين لهـا. وبالتالي فإن أدلجة الدين والمجتمع سرعان ما تظهر فيهـا الديكتاتوريـة والأنظمة الشمولية، ويأتي العقل والبحث بوصفهما أمران مرفوضان فـي مثل هذه المجتمعات الأيديولوجية، ذلك لأن كل شيء قد تم تحديده ورسمه عن طريق هذه الأيديولوجية، وهو ما يفضي إلى التقليدي والتحجر، ويحُول دون ظهور أي قراءات مغايرة للأيديولوجية الحاكمة. أما في المجتمعـات المثالية فلا يوجد أي شخص أو أية فتوى فوق المساءلة، ويـأتي تفـسير الأغلبية بوصفه التفسير الأصح، ولا يوجد تفسير مطلق أو رسمي أو قاطع للدين.[1]

الديمقراطية الدينية

انطلاقاً من ذلك يرفض هذا الاتجاه مـا يعـرف بـالقراءة الرسـمية والمناقضة تماماً لأهدافه المتمثلة في تحقيق الديمقراطية وتوسيع المشاركة الشعبية التي يراها أنسب الأنظمة وأنجعها في هـذا العـصر. فالحكومـة الديمقراطية عند هذا الاتجاه هي نموذج الحكومة الدينية الوحيـد الـذي لا يتحول منه الدين إلى أيديولوجية. ويمكن الوصول بهذا النموذج إلى الفهم والإدراك الصحيح للمعرفة الدينية.

---

(١) المزيد من المعلومات انظر : عبد الكريم سروش : حكومت ديمكراتيك دينى ، فربه تر از ايديولوجى ، صراط ، تهران ، ١٣٧٣ هـ.ش ، ص ١٢١-١٣٥.

إن الديمقراطية هي «التوزيع العادل للسلطة وفصل السلطات والمشاركة السياسية وإتاحة المجال للشعب في تلك المشاركة وسائر الأمور التي تأتي في قالب الحكومة الدينية».(١) كما يؤكد سروش أن النظام الديمقراطي هو وسيلة وليس هدف فـ«الكمال البشرى مرهون بمدى قربه من الله تعالى وليست من الديمقراطية أو أي شيء آخر. وإذا كنا نتحدث عن الديمقراطية فلكونها وسيلة لتهيئة المجال للطرح والدفاع العقلاني والحر عن العقيدة».(٢)

إن جل الفرق بين الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الدينية من وجهة نظر سروش هي «أن الأولى قائمة على الحرية والميول ورغبات الأغلبية، أما الديمقراطية الدينية فإنها قائمة على أساس الحرية الإيمانية التي تتضمن حقوق البشر والحقوق الدينية».(٣)فالديمقراطية الدينية إذاً وسيلة لتفعيل دور المجتمع والمشاركة الشعبية وليس في كونها - كما يشير أغا جري معلقاً على رأي الاتجاه الأول- ديمقراطية دينية تكون النخبة الدينية هي المسيطرة وإن جاءت كذلك فإنه لايمكن أن يطلق عليها «ديمقراطية حتى وإن كانت ديمقراطية دينية، ذلك لأنه وإن كانت هذه النخبة تدعي خدمتها للشعب فإنها لا محالة ستئول في النهاية إلى خدمة مصالحها. لذا فيتوجب أن يكون من بين تلك النخبة التكنوقراط والمتخصصين وأهل الخبرة ومختلف التخصصات الأخرى»(٤)إن هذا النوع من الديمقراطية من وجهة نظر آغاجري هي ديمقراطية صورية تأتي من الشعب وبيد النخبة ولأجل النخبة التي توجه الشعب كيفما تشاء. فنظام الجمهورية الذي تسبغ عليه التبعية لرأي وتوجهات النخبة تفتقد فيه

---

(١) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد دوم ، ص ٢٩٢.
(٢) عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد اول ، ص ١٣١.
(٣) المرجع السابق ، ص١٢٦.
(٤) سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك ، ص ٨٨ ، ٨٩.

المشاركة الشعبية للجوانب النقدية، لأنها توجَه وفق رغبات وقرارات النخبة الحاكمة «إن مثل هذا النوع من المشاركة هي مشاركة من الأعلى ومُسيرة ومحكومة بحيث توجه أدواتها لتسير وفق ميول النخبة الحاكمة...إن مفهوم "الشعب" في هذا النموذج مفهوم ضيق ومحدود يقسم فيه مفهوم المواطنة وفق معايير محددة مثل الميول السياسية والدينية والأيديولوجية وأحياناً القومية، ولا يشترط في هذا النوع أن تكون رغبة وقبول الشعب صلاحاً وشرعية له، والنخبة الحاكمة هي وحدها التي تدرك الخير والصلاح للشعب».[1]ويؤكد على ذلك سروش بقوله «إن المجتمع الديني الحق هو الذي تأتي فيه الحكومة الدينية قائمة على إيمان الشعب وتأتي القيم وإرادة الأغلبية على هرم السلطة، وعندها ستكون الحكومة الإسلامية نموذجاً يحتذى به ولن تكون مفروضة من قبل النخبة».[2]

إذاً فالديمقراطية الحقيقية من وجهة نظر هذا الاتجاه هي التي يلعب فيها الشعب دور المراقب على النخبة الحاكمة والقادر على اختيار من يتولى السلطة. ويمكن اختزال أسس النظام الديمقراطي الذي يصبو له هذا الاتجاه كما يطرحها "علي رضا علوي تبار"-عضو حزب جبهة المشاركة الإسلامية- في :

١- يأتي الشعب بوصفه صاحب السيادة والحق في النظام الذي يستقي مشروعيته من هذا الشعب.

٢- جميع المناصب في جميع المستويات مقيدة وتحت المساءلة والمحاسبة.

٣- فصل المجالات الخاصة والعامة من بعضها البعض، بحيث تدار المجالات العامة على أساس القانون والأغلبية وتأتي المجالات الخاصة مستقلة عن الحكومة.

---

(١) سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك ، ص ٨٥.

(٢) عبد الكريم سروش : حكومت ديمكراتيك ، فربه تر از ايديولوجى ، ص ٥٦.

٤- يعكس تدوين وتنفيذ القوانين وإقامة الانتخابات وتشكيل الأحزاب مفهوم "تعزيز المشاركة" وتوسيع دائرة المنافسة.[١]

المشاركة الشعبية

ينادى هذا الاتجاه بضرورة وجود مؤسسات رقابية فعليه على السلطة تعكس دور الشعب السياسي لأن «الشعب أهم ركن في الحكومة الديمقراطية وهو من أوجد الحكومة ويشارك فيها من منطلق الحق أو الواجب الشخصي».[٢]

إن تجمع السلطة في يد شخص دون وجود مؤسسة رقابية فاعلة تمثل الشعب يعتبر من وجهة نظر سروش أمراً مخالفاً لدور الشعب والمشاركة الشعبية، وخطراً حقيقياً سواء أكان هذا الشخص عادلاً أم لا. ولتجنب ذلك يرى سروش ضرورة وجود مؤسسة رقابية مستقلة من خارج دائرة السلطة تؤدي إلى خلق حكومة إنسانية مبنية على الحقوق والواجبات البشرية المستقلة للشعب، وهذا لا يتنافي مع الدين فالإنسان بمجرد كونه إنساناً فإنه يتمتع بحق محاربة الظلم وبمجرد كونه متديناً فيتوجب عليه محاربة النظام.[٣]

ولتحقيق تلك الرقابة الحقيقية يطالب سروش بضرورة أن يكون مجلس الخبراء ممثلاً حقيقياً للشعب ولن يتحقق ذلك إلا بما يلي :

١- فصل هذا المجلس عن القيادة .

٢- يأتي بوصفه مثلاً لجميع تيارات الشعب ولا يكون محصوراً بفئة معينة.

---

(١) سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك ، ص ٨٨ ، ٨٩.
(٢) عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٧٠.
(٣) المرجع السابق ، ص ١٧٠.

وفي هذا السياق يرى عبد الله نوري أن مجلس الخبراء لا يضعف أركان الزعامة بل يدعمها لأن «الرقابة والإشراف تؤدى إلى اكتشاف الأخطاء ومعالجتها. لقد أعلن في الدستور صراحةً مبدأ "الرقابة الشعبية على جميع المسئولين" دون استثناء».[1]ونظراً لتنوع المسئوليات الملقاة على عاتق الولي الفقيه يتساءل عبد الله نوري هنا «لماذا لا يكون هناك تنوع في مجلس الخبراء؟ لماذا يجب أن يقتصر فقط على الفقهاء علماً بأن القدرة السياسية للزعيم يجب أن تأتي عن طريق علماء السياسة، و كذا تحديد القدرة العسكرية مرجعها الكفاءة العسكرية وقس على ذلك».[2]

في هذا السياق يرى سروش وجود معضلة وتناقض داخل النظام الإيراني الحالي ففي حين يُعتبر وجود "مجلس" من قبيل مجلس الخبراء يشرف ويراقب سير عمل الولي الفقيه، ويتمتع بصلاحية عزل الولي الفقيه إذا لم يكن أهل لذلك المنصب وهو دور حضاري وديمقراطي بلا شك، إلا أنه على الجانب الآخر تستمد جميع مؤسسات السلطة في إيران بما فيها مجلس الخبراء مشروعيتها من الولي الفقيه، بل ويستطيع هذا الأخير حجب هذه المشروعية من تلك المؤسسات. إن هذا الأمر سيؤثر وبلا شك على الدور الرقابي لمجلس الخبراء. وانطلاقاً من ذلك يرى سروش أنه لا يمكن أن تكون جميع المؤسسات في الحكومة الدينية مبنية على أساس التكليف والحق الإلهي وتستمد مشروعيتها من أعلى هرم السلطة، لأن ذلك سيؤدى إلى انتفاء حق الإشراف والرقابة. وبدلاً من ذلك يرى سروش أن الحل الأمثل لتفعيل الدور الرقابي لمجلس الخبراء بصورة سليمة يتمثل في أن يستمد هذا المجلس مشروعيته من الشعب وليس من أعلى هرم السلطة. فمراقبة الحاكم سواء كان حاكماً متديناً أو غير متدين هو الحق

(١) اكبر گنجى: نقدى بري تمام فصول، ص ٧٤.
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢.

الثابت والراسخ للشعب والذي يمكنه مساءلة ومحاكمة مــن يقــصر مــن النخبة الحاكمة لأن حق الرقابة والإشراف لا يؤخذ من الحاكم نفسه.(١)

المجال الثقافي والحرية

تلعب الحرية الفكرية والثقافية عند هذا الاتجاه دوراً مهماً للوصــول إلى الفهم والإدراك الصحيحين لمفهوم الديمقراطية، وليس كما يراها اليمين على أنها نوع من الغزو الثقافي والفكري. إن «أسلوب المعرفة العلمية هو الطريق الصحيح للوقوف في وجه الفكر الجامــد لــبعض القــوى الدينيــة المحافظة...إننا نحذر من حرمان الشعب الإيراني من منجــزات الآخــرين فالعلوم الإنسانية والمنجزات البشرية هي حق عام للبــشرية جمعــاء، ولا يمكن حرمان أحد منها...إن الطريق الصحيح للوصول إلى الحق يكمن فــي حرية التعبير وطرح النظريات المختلفة مع الأخذ فــي الاعتبــار المعــايير الاجتماعية والسياسية».(٢)

يميز سروش هنا بين نوعين من الحرية هما :

١- الحرية السلبية.

٢- الحرية الايجابية.

فالحرية السلبية – من وجهة نظره- هي الخلاص مــن المعوقــات مثــل التحرر من الغزو الأجنبي أو السلطة المستبدة. فالثورة الدســتورية مــثلاً جاءت بوصفها ثورة مطالبة بالحرية السلبية وكذلك حركة المقاومة الوطنية فترة مصدق جاءت الحرية فيها في صورة الخلاص من النفوذ البريطــاني. إن "الحرية السلبية" هي من المقومات الضرورية للوصول بعد ذلــك إلــى "الحرية الإيجابية ". فمع تحقيق الحرية السلبية تبــدأ الحريــة الإيجابيــة

---

(١) انظر عبد الكريم سروش : تحليل مفهوم حكومت دينى ، ص ١٦٩ ، ١٧٠.

(٢) فرزين وحدت : روياروبى فكرى ايران بامدرنيت ، ص ٢٩٣ – ٢٩٥ .

وتسعى إلى خلق وتأسيس مناخ ملائم لجني ثمار ما تحقق وذلك بتهيئة المجال الفكري والثقافي لهذه الحرية وإلا فإنها ستتحول إلى فوضى. ولذا فإذا لم تَتَبع الحرية السلبية – وهي المرحلة الأولى للحريات السياسية- حرية إيجابية؛ فإن هذه الحرية ستأتي منتقصة وستؤول إلى الفساد.[1] وعندما «نتحدث عن الجمهورية الإسلامية فإنه من الطبيعي أن تكون الحرية والحقوق الفردية والديمقراطية جزءاً من هذه الجمهورية».[2]

إن الحرية التي يطالب بها هذا الاتجاه، لا تختزل في حرية التعبير والبيان وعقد الندوات فحسب، وإنما حرية المعارضة بما فيها حرية معارضة السلطة، وتعدد القراءات الدينية. لأن الحرية هي أسمى هبة وهبها الله للبشرية ووسيلة للوصول إلى الكمال.[3]

قوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام

دفعت هذه الرؤية فيما يتعلق بالحرية هذا الاتجاه إلى مناهضة ما يعرف بقوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام، فهو أمر يؤدى إلى انتقاص قيمة الحرية التي وهبها الله للجميع دون استثناء. وفي هذا السياق يرى سروش أن مسألة قوى داخل وأخرى خارج دائرة النظام يمكن تناولها في نظامين: الأول في الأنظمة الديمقراطية الحديثة والآخر في الأنظمة القبلية . فمفهوم الـ"مع" والـ"ضد" في النظام القبلي هو مفهوم متعلق بالحقوق فإذا أفترض أن (أ) لا ينتسب لقبيلة (ب) فعندها لن يتمتع (أ) بالحقوق في قبيلة (ب) والعكس صحيح.

---

(١) انظر : عبد الكريم سروش : سياست نامه ، جلد دوم ، ٢١٢ -٢١٧.

(٢) آية الله مرتضى مطهري : پيرامون انقلاب اسلامى ، چاپ پنجم ، صدرا ، تهران ، ١٣٦٨ هـ.ش ، ص ٧٨ .

(٣) انظر : محسن آرمين : اسلام ، اجتماع ، سياست ، چاپ اول ، مؤسسه نشر تحقيقات ذكر ، تهران ، ١٣٨١ هـ.ش ، ص ١٣ .

أما في الأنظمة الديمقراطية فإن مفهوم الـ"مع" و الـ"ضد" هو مفهوم سياسى بحت لا يتصل بمسألة الحقوق بأي صلة، ويتمتع فيه جميع أعضاء الأحزاب المختلفة بالحقوق السياسية والمواطنة على حد سواء. ولذا فإن المفهوم الديمقراطي لهذه المسألة هو التعددية السياسية، أما في المفهوم القبلي (قراءة اليمين لمفهوم الـ"مع" و الـ"ضد") فهي تعنى التفرقة والتمييز في الحقوق وهذا أمر مغاير تماماً للديمقراطية وعلى النقيض من العدالة، لأن الحرية جزء من العدالة، والعدالة تعنى الإيفاء بالحقوق، والحرية جزء من هذه الحقوق.(١)

وفي النهاية فإنه يمكننا أن نلخص ملامح الفكر السياسي لهذا الاتجاه في النقاط التالية :

١- إن تعدد نظريات السلطة في الفكر الشيعي هو دليل على أنه لا نظرية ولاية الفقيه المطلقة ولا غيرها من النظريات الأخرى تعد ضرورة دينية أو مذهبية أو فقهية.

٢- تعد نظرية ولاية الفقيه المطلقة عند هذا الاتجاه مُقيدةٌ لدور الشعب في السلطة. حيث جاءت هذه النظرية دون الالتفاف لمطالب الشعب ورغبات المجتمع. كما أنها لا تحقق التوازن بين الحقوق والمسئوليات فيما يتعلق بصلاحيات الولي الفقيه. فحكومة ولاية الفقيه هي حكومة وكالة وليست حكومة ولاية.

٣- ينادي هذا الاتجاه بضرورة التمييز بين الولاية السياسية والولاية العرفانية والولاية الفقهية للوصول إلى الحكومة الدينية الديمقراطية والتي لن تتحقق سوى بالولاية السياسية التي يلعب

---

(١) لمزيد من المعلومات انظر : عبد الكريم سروش: سياست نامه ، جلد دوم ، ص٣٩٤ – ٣٩٥

فيها الشعب دور الرقيب على الحكومة، ولذا يطالب هذا الاتجـاه بسلطة رقابية خارج الحكومة.

٤- إن لفظ الإسلامية في الجمهورية الإسلامية لا يضفي الصفة الطبقية على المجتمع . فالمقصود من الحكومة الإسلامية هو قيام هذه الحكومة على أسس الشرعية الإسلامية وقوانينها.

٥- تلعب الحرية الفكرية والثقافية دورا مهما للوصول إلى الفهم والإدراك الصحيحين لمفهوم الديمقراطية، وينظر هذا الاتجاه للثقافات الأخرى نظرة ايجابية، ويعتبر الاقتباس منها نوعا من التبادل الثقافي ليس بوصفه غزوا ثقافيا.

٦- يعارض هذا الاتجاه مفهوم قوى داخل وقوى خارج دائرة النظام الذي يؤدي إلى انتقاص قيمة الحرية التي وهبها الله للجميع. ويقبل بهذا المفهوم في الأطر السياسية التي تفسر ذلك المفهوم بمعنى التعددية السياسية، وليس في المفهوم القبلي الذي يعني التفرقة والتمييز في الحقوق.



الفصل الثالث

الاتجاه الثالث

(التيار الليبرالي الوطني والوطني الديني)

الفصل الثالث

الاتجاه الثالث

(التيار الليبرالي الوطني والوطني الديني) (*)

صُنف التيار الليبرالي بشقية الوطني والوطني الديني بعد خروجه من السلطة مع هروب بني صدر ضمن قوى خارج دائرة النظام، إلا أنه ظل قريباً منها، ولا يزال يحظى بمؤيدين لفكره على الرغم من فشله في إيصال أحد رموزه إلى السلطة، إما بسبب امتناعه عن المشاركة أو نتيجة رفض صلاحياتهم. وبرغم ما تعرض له هذا التيار إلا أنه ظل صامداً ومحتفظاً بأجندته السياسية واستطاع بعد فوز خاتمي في انتخابات رئاسة الجمهورية ١٩٩٧م من الدخول ضمن القوى الإصلاحية، الأمر الذي أدى إلى إثراء المناخ الفكري والسياسي في إيران. وستتناول الدراسة هنا الرؤى الفكرية لأهم نخبة هذا الاتجاه وأجندتها السياسية وتصورها الخاص للنظام السياسي في إيران.

(*) يمكن تتبع فكر هذا الاتجاه السياسي من خلال :

التيار الوطني (القوى الوطنية والوطنية الدينية) ويتمثل في :

١- حركة الحرية الإيرانية.(نهضت آزادى)

٢- حزب الأمة الإيرانية.

٣- جماعة إيران الغد (گروه إيران فردا).

٤- حركة المسلمين المناضلين (جنبش مسلمانان مبارز).

٥- جمعية نساء الثورة الإسلامية.

(لمزيد من المعلومات حول هذه التنظيمات انظر: سلطان محمد النعيمي:التيارات السياسية في إيران من الفترة١٩٧٩ حتى ٢٠٠٠م، رسالة ماجستير، ص١١٣،١٠٢)

مفهوم الحكومة وأسسها :

بدايةً يطالب هذا الاتجاه بضرورة تناول الحكومة في إطارها الطبيعي فالحكومة من وجهة نظره لا تعدو عن كونها «إدارة لشئون المجتمع عن طريق تدوين القوانين وتنفيذها بواسطة السلطات الثلاث»[1] أما شكل الحكومة فلعاملي الزمان والمكان - كما يرى هذا الاتجاه- أثرهما في ذلك فـ«الدين الإلهي هو دين واحد وجميع الأنبياء والرسل دعوا إلى توحيد الله عز وجل، أما الحكومات فإنها تتعدد وتتشعب وتتمايز عن بعضها البعض وتتغير أشكال الحكومات وفق المتغيرات والمعطيات. إن الإصرار على أن الحكومة ذات نمط واحد وإرجاعها إلى السلطة الإلهية هو أمر بعيد عن منطق القرآن»[2] ولذا يدعو "حسن يوسف اشكوری"-عضو في جماعة إيران فردا و ائتلاف القوى الوطنية والدينية و عضو مجلس تحرير المجلة الأسبوعية "إيران فردا" وأحد الوجوه البارزة في هذا الاتجاه- إلى معرفة الحدود الفاصلة بين السلطة المطلقة لله عز وجل على الكون ومفهوم الدولة وإدارة المجتمع ويقول «انطلاقاً من الفكر التقليدي للحكومة الإسلامية، يرى البعض أن السلطة المطلقة منبثقة من الله عز وجل وقد منحها سبحانه لرسوله ﷺ، وانتقلت بعد ذلك إلى الأئمة لتصل في النهاية إلى الفقهاء الجامعي الشرائط، وإننا نعتقد هنا أن خلافة الله على الأرض هي عهدة أوكلت للإنسان والإنسانية وهو ما يؤكده محمد باقر الصدر والدكتور علي شريعتي».[3]

---

(١) مصطفي كتيرائی : حكومت از ديدگاه دين ، در كتاب دين وحكومت ، ص٢٥.

(٢) عبد العلى بازرگان : مرزهاي ميان دين وحكومت، در كتاب دين وحكومت ، ص١١١،١١٢.

(٣) محمد قوچانی (به كوشش) : دولت دينی دين دولت ، (گفت وگو با حسن يوسف اشكوری) ، چاپ اول ، نشر سرايی ، تهران ١٣٧٩ هـ.ش ، ص ١٤.

كما يدعو هذا الاتجاه كذلك إلى مراعاة التنـوع الطـائفي، وعـاملي الزمان والمكان عند طرح تصور للنظام الحكومي فمفهوم الحكومـة هـو «إدارة مجتمع متعدد ومتنوع الأطياف تراعى فيه الحكومة هذا التنوع وهو ما يحفظ لها مكانتها، ولا يجب أن ترتبط تلك الحكومة بديانة أو عقيدة أو أيديولوجية النخبة الحاكمة. الحق أنه لايمكن إنكار أثر العقيدة أو الديانة أو الأيديولوجية على الحكومات؛ غير أن ذلك التأثير يجب أن يأتي في صورة غير مباشرة».[1] فالمجتمع من وجهة نظر "عزت الله سحابي" -أمين عـام جماعة إيران فردا- نسيج من أفراد وجماعات وأطياف متعددة، تختزل كل جماعة من هذه الجماعات بدورها فكر وعقيدة ومصالح خاصـة، تحـاول جاهدة صياغتها في صورة قرارات حكومية أو قوانين أو مواد دسـتورية تعكس تلك الرؤى الفكرية لها. ولذا ففي حالة وصول أي من تلك الجماعات للسلطة، فإن ذلك لا يعنى إلغاء بقية الجماعات الأخرى وفرض أيديولوجية رسمية، بل يجب أن يكون فكر جميع أطياف المجتمع مؤثراً في الـسلطة، ويظهر بوضوح في الحكومات التي تتعاقب على السلطة.[2]

لا ينكر هذا الاتجاه أثر الدين في المجتمع وجميع نواحي الحياة ويرى "إبراهيم يزدي" - أمين عام حركة الحريـة- أن علاقـة الـدين بالـسلطة والدولة قد جاءت بوصفها نتاجاً طبيعياً لواقع المجتمع الإيراني، وردة فعل طبيعية لتجربة الثورة الإسلامية الإيرانية فقد «أسهمت الثـورة (١٩٧٩م) وانهيار الاتحاد السوفيتي الاشتراكي إلى انتـشار الحركـات الـشعبية ذات التوجهات الدينية، وسعت إلى تحويل توجيهاتها وأيديولوجياتها إلى نظريات سياسية يقوم عليها نظام الحكم».[3] كما يربط إبراهيم يزدي علاقة الـدين بالدولة كذلك بعاملي الزمان والمكان فـ«موضوع من قبيـل علاقـة الـدين

---

(١) عزت الله سحابى : امكان حكومت دينى ، در كتاب دين وحكومت ، ص ١٨٩.
(٢) المرجع السابق ، ص١٩٢، ١٩٤.
(٣) ابراهيم يزدي : دين ودولت ، در كتاب دين حكومت ، ص ٨٠ .

بالدولة لا يعنى أنه لم يطرح من قبل، وإنما لابد من تناوله في كل مره في ظل التطورات التي طرأت على المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومراعاة النظم السياسية الجديدة التي تتعلق بالحكومة والدولة. إن الإجابات التقليدية لن تكون شافية لأن مواضع كهذه لابد من تناولها في إطار الزمان والمكان الذي تعايشه».(١)

إن عاملي الزمان والمكان قد دفعا إلى ظهور تحولات جذرية في بنية السلطة السياسية والحكومية في كثير من دول العالم ومن جملتها الدول الإسلامية، وهو ماله إسقاطات بطبيعة الحال على علاقة الدين بالسلطة، «فلو افترضنا أن هناك علاقة بين الدين والدولة في العصر القاجاري؛ فإن تلك التصورات التي طرحت حول طبيعة العلاقة قد عكست التفسير والطابع الخاص لما يتناسب مع تلك الفترة بما تحمله من خصوصيات مغايرة لما هو الآن».(٢) وفي هذا السياق يقول حسن اشكورى «إن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي منح بموجبها الله سبحانه الإنسان خلافة الأرض، وتراعى فيها الأحكام الدينية في سائر المجالات. إن الحكومة الإلهية هي التي تقوم وفق المسئولية المشتركة في المجتمع وهي ليست حكومة فرد أو فئة خاصة، إنها حكومة تمثل الحق الطبيعي للشعب. أما فيما يتعلق بشكل الحكومة؛ فإننا ندع المكان والزمان ليفرضا ذلك النوع من الحكومة، ولذا فلا يمكننا اعتبار الحكومة الإسلامية القائمة على النظام الملكي غير صحيحة، أو أن النظام الجمهوري صحيح. إن المعطيات وعاملي الزمان والمكان هي التي تحدد شكل الحكومة».(٣)

إن اعتبار الحكومة الإسلامية ظاهرة غير دينية وليست نتاج المجتمع المتدين؛ تعد من وجهة نظر إبراهيم يزدي أنسب طريقة لدراسة علاقة

---

(١) ابراهيم يزدي : دين ودولت ، در كتاب دين حكومت: ص ٨١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٢

(٣) محمد قوچانى (به كوشش) : دولت دينى دين دولت ، ص ٢٣

الدين بالدولة. فالحكومة الإسلامية والفلسفة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي هي نتاج القيم الدينية، وليست نتاج المصادر الإسلامية المعتبرة. ولذا «يتضح في سلوك الفرد المتدين سواء السلوك الفردي أو الجماعي، تأثره بالمعتقدات الدينية. وقد ظهرت القيم الإسلامية واضحة فيما يتعلق بالسلطة السياسية وإدارة المجتمع، وظهر نوع من الحكومات عرف بالحكومة الإسلامية يتمتع بخصائص معينة، تولى فيه المسلمون مهمة تأسيس مؤسسات وهياكل هذه الحكومة من خلال اجتهاداتهم وآرائهم الفكرية وليست وفق نصوص دينية محددة.[1]

إن عدم وجود نصوص دينية صريحة حول ما يتعلق بتحديد إطار معين للسلطة السياسية ؛ يفند - كما يراه هذا الاتجاه - إدعاء البعض (الاتجاه الأول) الحكومة الإسلامية القائمة على نظرية ولاية الفقيه في إيران هي حكومة ولاية إلهية لا يمكن انتقادها، لأنها - كما يرى عزت الله سحابي- ليست مؤسسة عليا، وإنما نظام سياسي يحكم تحت مسمى حكومة و«عندما يستطيع المسلمون أو المتدينون أن يحققوا الأغلبية فإننا لابد أن نطلق على تلك الحكومة مسمى حكومة المتدينين، وليس الحكومة الإسلامية».[2] ويكمن السبب في أن تلك الفئة التي تصدرت الحكومة الإسلامية هي حكومة غير معصومة من الخطأ. وعندما يأتي هؤلاء - والحديث لا يزال لسحابي- في صورة ممثلي للإسلام أو ممثلي لله عز وجل على الأرض؛ فلن يتمكن أحد من معارضتهم وانتقادهم، وسيسبغ على هذه الحكومة نوع من الهالة والقداسة، وهو ما يشكل خطراً في حد ذاته فقد «أثبتت العشرون سنة المنصرمة في إيران، أن الحكومة التي تأتي باسم

---

(١) انظر ابراهيم يزدي ، دين ودولت، در كتاب دين حكومت ص ٨٣ .

(٢) عزت الله سحابى : امكان حكومت دينى، در كتاب دين حكومت ص ٢٠٧.

الدين، لا تأخذ منه سوى صورةٍ ظاهريةٍ وتؤدى بالتالي إلى مزيد من الانحطاط داخل المجتمع في الناحية الإيمانية». (١)

يذهب إبراهيم يزدي في قوله أن المجتمعات التقليدية التي تأخذ الديكتاتورية والاستبداد منها كل مأخذ، يأتي تأثير المعتقدات الدينية فيها على شكل ومضمون الحكومة بصورة أقل مقارنة بسائر المجالات الأخرى مثل المجال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، حيث يقع الدين في ظل هذه الأنظمة تحت السيطرة المطلقة للسلطة السياسية. ووفقاً لمصالحها تقوم بتفسير الدين وتقدمه للمجتمع في نظرة أحادية وفي «مثل هذه العلاقة بين الدين والدولة، أو في الواقع أسلمة الدولة ستتحول تلك العلاقة في النهاية إلى علاقة بين السلطة السياسية وممثليها الرسميين بهدف الاستفادة من الحس الديني للشعب وترسيخ السلطة». (٢)

إن رفض مثل تلك العلاقة بين الدين والدولة لا يعني مطلقاً عند إبراهيم يزدي رفض الدين، ويدلل على ذلك أنه حينما أسقط الأوربيون حق سيطرة الكنيسة على الشعب وتحولت السلطة من أعلى هرم السلطة إلى قاعدة هرم السلطة؛ لم يكن ذلك انقلاباً على القيم الدينية وإنما على انقلاباً تلك الديكتاتورية والتسلط التي كانت تمارسها الكنيسة فـ«هناك الكثير من القوانين الحالية في أوربا تعود جذورها إلى الديانتين اليهودية والمسيحية. لقد ساهم تعزيز الديمقراطية في أوربا إلى ظهور نمط جديد من البحث والدراسة والإطلاع في الدين؛ وظهر بالتدريج نوع جديد من العلاقة بين الدين والدولة». (٣)

إن وجود حكومة بمفهوم الحكومة الإسلامية هي حكومة لا تهدف

---

(١) عزت الله سحابى : امكان حكومت دينى ، ص ٢٢٠.
(٢) ابراهيم يزدي : دين ودولت، در كتاب دين حكومت ص ٨٣.
(٣) المرجع السابق ، ص ٨٥

كما يرى عبد العلي بازرجان -عضو حركة الحرية الإيرانية- إلى الوصول إلى السلطة بهدف التسلط السياسي. إن مبدأ الشورى يعتبر منه أهم مبادئ الحكومة الإسلامية، وتكمن أسمى أهداف المجتمع في السعي للوصول إلى النضج السياسي، والسلطة المبنية على تقرير المصير، والشورى، واحترام الآخر وقبوله.[1]

ولتحقيق الحكومة المنشودة فإنه يتوجب كما يرى هذا الاتجاه عدم الخلط بين القوانين الوضعية والقوانين الإلهية، فالشئون الإنسانية من قبيل الاقتصاد والسياسة والسلطة ونظام وشكل الحكومة تقع ضمن "القوانين الوضعية" والتي تتفاعل مع مقتضيات وظروف العصر التي يتولى الشعب بنفسه إدارة حكومته، مراعياً فيها ضوابط وقواعد "القوانين الإلهية". ولاشك أن هذه القوانين الوضعية تتغير وتتبدل بتعاقب الحكومات التي تأتي بوصفها أداة لإرادة شئون المجتمع وليست بوصفها حكومة إلهية وظل الله على الأرض. ويأتي اختيار الحاكم بالاقتراع الشعبي وليس كما يقال امتيازاً إلهياً.

إن جُل الفرق بين السلطة الإلهية والسلطة الشعبية، يكمن في أن اختيار الأنبياء والرسل عليهم السلام يأتي عن طريق الله عز وجل في السلطة الإلهية، أما في المجتمعات التي تسود فيها "السلطة الشعبية" فللشعب القول الفصل في اختيار حاكمه عن طريق الأغلبية. لقد اعتبر سيدنا علي رضي الله عنه أن أهم الواجبات التي حددها الله عز وجل هي الحقوق والواجبات المتبادلة بين الشعب والحكومة، وتأتي هذه العلاقة بوصفها معاهدة ووكالة. ولذا يتساءل عبد العلي بازرجان هنا «كيف يمكن لفئة معينة أن تؤسس مشروعيتها بعيداً عن الشعب...إن الله عز وجل مصدر السلطة في "السلطة الإلهية"، أما في "السلطة الشعبية" فإن الشعب هو

(١) عبد العلي بازرگان : مرزهاي ميان دين وحكومت ، ص ٩٤.

مصدر السلطة، ذلك لأن "السلطة الإلهية" تأتي في صور استحقاق وجدارة، أما السلطة الشعبية فتأتي في صورة المشاركة والمساهمة وقد كفل الله لعباده الحرية والاختيار».[1]

النظام الديمقراطي

يعتبر النظام الديمقراطي عند هذا الاتجاه هو أفضل الأنظمة في الوقت الراهن للوصول إلى الحق والعدل باتفاق جميع فقهاء السياسة، «ليس لكونه خالياً من النواقص، وهو ما يعترف به مؤيدوه، وإنما من باب أن السلطة في هذا النظام نابعة من رأي الشعب الذي يتمتع بحق العزل والتعيين ومراقبة الحكومة».[2] لقد جاء الدين الإسلامي لإرساء العدل وإحقاق الحق ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بحكومة قوية ومقتدرة قائمة على ما جاء به الرسل عليهم السلام، ومن الطبيعي أن تكون لهذه العدالة الإسلامية والدينية آلية وطريقة لتحقيقها تتمثل في حكومة قادرة على إرساء العدل. إن «الديمقراطية هي الوسيلة المثلى لإدارة حياة المسلمين في ظل ظروف ومستجدات هذا العصر. فإذا كان الهدف الديني يسعى إلى تحقيق العدالة؛ فإن هدف الديمقراطية يكمن في بناء سلطة سياسية قادرة على تحقيق العدالة بواسطة مختلف الأدوات من قبيل الحرية والتعددية. ولذا فالدين والديمقراطية يسعيان لهدف واحد ألا وهو العدالة. ولذا فلا توجد عدالة دينية بدون الاستفادة من الأساليب الديمقراطية...إننا نؤمن بالحكومة الإسلامية غير أنها لن تكون مجدية وعملية في وقتنا الحاضر ما لم تستعن بالأساليب الديمقراطية للإدارة».[3]

لعل أهم الأسباب التي تعود إلى اعتبار النظام الديمقراطي أفضل

---

(١) عبد العلى بازرگان : مرزهاي ميان دين وحكومت، در كتاب دين حكومت ص ١١٨.
(٢) مصطفي كتيرائى : حكومت از ديدگاه دين ، در كتاب دين حكومت ، ص ٣٣.
(٣) محمد قوچانى (به كوشش) : دولت دينى دين دولت ، ص ١٨ .

الأنظمة من وجهة نظر اشكورى هي :

١- تجلي المشاركة الشعبية والانتخابات بصورة أفضل مقارنة بالأنظمة الاستبدادية.

٢- تمتع الشعب في هذا النظام منذ تأسيسه بحق المشاركة والرقابة على النخبة الحاكمة.

٣- السمو في المجالات الأخلاقية والفكرية والعلمية والاقتصادية والثقافية.

٤- ظهور النظام السياسي بصورة أكثر استقامة ونضج.

٥- عمق الترابط الاجتماعي والوحدة الوطنية والاجتماعية.(١)

غير أن ما يؤكد عليه حسن اشكورى هنا هو ضرورة ممازجة هذه الديمقراطية بالصيغة الدينية الإسلامية لأن «السلوك الديني للمسلمين لايمكن أن يتحقق بدون "المجتمع المتدين"، ولا يمكن أن يتحقق هذا النوع في المجتمع دون وجود "الحكومة الدينية". لأن الدين يأتي هنا بوصفه عامل إلهام للفكر والأيديولوجية الموجهة والمرشدة لعمل السلطة. ولابد أن نشير هنا أن الحكومة الدينية هي ضرورة عملية وإستراتيجية نابعة من الضرورة وليس التزاماً أيديولوجياً وعقائدياً لأحكام الدين».(٢) ولذلك يؤكد اشكورى على ضرورة التمييز بين "الحكومة الدينية" و"الحكومة الفقهية" فـ«الحكومة الدينية هي مجموعة من القيم والمفاهيم والإجراءات التي تستقي من الدين مصادرها، وتظهر تلك القيم والمفاهيم بصورة واضحة في الدستور. أما الحكومة الفقهية فهي الحكومة التي تعتمد على الفقه في جميع قوانين وقرارات السلطة القضائية والتشريعية. وعندما يأتي الأمر

---

(١) حسن يوسف اشكورى : حكومت دمواكراتيك اسلام در كتاب دين وحكومت ، ص٣٠٣.

(٢) المرجع السابق ، ٣٠٦-٣٠٧.

كذلك فإنها لا محالة ستتحول إلى حكومة فقهاء».[1]

إن الحكومة الإسلامية عند هذا الاتجاه هي كسائر الحكومات الأخرى تعتمد على الشعب، ولذا فإنه لا يحق القول إنها حكومة إلهية غير مسئولة أمام الأمة. إن الحكومة الإسلامية "حكومة شعبية مدنية تعددية ديمقراطية" قائمة على رأي ورقابة الشعب الذي يكون المسلمون فيه هم الأغلبية في هذا الشعب. وانطلاقاً من ذلك يرى هذا الاتجاه «إن "الحكومة الديمقراطية الإسلامية" هي المسمى الأفضل الذي ننشده حيث يأتي لفظ "إسلامية" فيها في جانب المحتوى وفلسفة ورسالة الفكر، أما لفظ "ديمقراطية" فيؤكد على الوطنية ورأي الشعب الحر وحق الرقابة وتدخل الشعب المباشر وغير المباشر في سائر الأمور عن طريق القوانين والضوابط».[2]

المشاركة الشعبية

أما فيما يتعلق بدور الشعب في الحكومة الإسلامية يرى إبراهيم يزدي أن النظام السياسي الإيراني الحالي قائم على ركنين أساسيين هما: الجمهورية والإسلامية. يقوم ركن الجمهورية على قبول السيادة الشعبية والديمقراطية، وإذا جاءت بعض الرؤى ترى أن الشعب قاصر، فإن الثورة الإسلامية الإيرانية - كما يرى إبراهيم يزدي- أكدت على ركن الجمهورية، أي على الديمقراطية وتم الاعتراف رسمياً بالسيادة الشعبية وكونها امتداداً للسلطة الإلهية. فمبدأ الجمهورية يدل على أن شكل ومضمون النظام يأتي وفق رأي الشعب ، ومن الطبيعي للجذور الإسلامية في إيران التي تمتد إلى ١٤٠٠ سنة أن تكون لها بصمتها على شكل ومضمون النظام.[3]

---

(١) محمد قوچانى (به كوشش) : دولت دينى دين دولتى ، ص ٥٠.

(٢) حسن يوسف اشكروى ، حكومت دمو كراتيك اسلامى ، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٣) ابراهيم يزدي : دين ودولت ، ص ٨٥ .

الدستـــور

يعتبر الدستور في فكر هذا الاتجاه انعكاساً للعمليـــة الديمقراطيـــة فـ«الدستور عنصر ضروري في كل زمان ومكان على الرغم مـــن وجـــود القرآن والسنة وأحاديث الأئمة. لأنه دائما ما تحدث مستجدات في كل زمان ومكان تستلزم إصدار قوانين لتنظيمها، ولذا فالدســـتور الإســـلامي الـــذي يراعى فيه الأغلبية هو الدستور المنشود».(١)

يرى هذا الاتجاه أن هناك عوامل لها تأثيرها على الدســـتور عنـــد تدوينه بحيث يعكس المتغيرات السياسية والاجتماعية في المجتمـــع، كمـــا يلعب عنصرا الزمان والمكان دور عند تدوين الدستور. فعلى سبيل المثـــال عند تدوين الدستور الإيراني بعد الثـــورة، كـــان للجـــو الثـــوري الخـــاص والعناصر الثورية والعلاقة الخاصة بين القيادة والشعب دوراً فـــي ظهـــور الدستور بهذه الصورة. كما يقع الدستور كذلك تحت تأثير ثقافـــة المجتمـــع التي تعد من الثوابت وتأتي بوصفها هوية لهذا المجتمع، ولذا تأخذ الهويـــة الوطنية والثقافة الوطنية مكانتها الخاصة في الدستور. وعلى الرغم من أن الإسلام «يتمتع بالسمة العالمية والوطنيـــة والقوميـــة إلا أن إعـــلان لفـــظ إسلامية في الجمهورية الإيرانية لا يعنى مطلقـــاً إغفـــال وإلغـــاء العنـــصر الوطني في الدستور. لقد جاء الدستور الإيراني ليؤكد على الوحدة الوطنية وحفظ وسلامة الأراضي الإيرانية».(٢)

وحول إمكانية تغيير الدستور وتعديلـــه يـــرى إبـــراهيم يـــزدي أن الدستور ليس وحيا منزلاً، فالدستور يقع تحت تأثير عاملي الزمان والمكان، ولذا كان من الطبيعي أن تظهر فيه بعض النواقص مما يفضي كما أثبتـــت التجارب إلى ضرورة وضع متممات للدستور فعندما «تتغير وتتبدل الظروف

---

(١) لطف الله ميثمى : حكومت دينى وقانون اساسى ، در كتاب دين وحكومت ، ص ١١٩.
(٢) ابراهيم يزدي : دين ودولت در كتاب دين وحكومت ، ص ٨٧ .

المحيطة المصاحبة لتدوين الدستور، فإنه لا يمكن التعامل مع هذا الدستور في ظروف أخرى، لأن ذلك أمر غير منطقي وغير مقنع»[1]

قوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام :

يعارض هذا الاتجاه تقسيم القوى السياسية الإيرانية إلى قوى داخل دائرة النظام وأخرى خارجها؛ فهي و بلا شك تتعارض مع فكره الساعي لتوسيع المشاركة السياسية، وإعطاء الجميع فرص المشاركة وأن مثل هذه التقسيمات لن يكون لها سوى آثار سلبية سواء على المدى القريب أو البعيد. ويرى إبراهيم يزدي أنه إذا «أردنا التمييز بين تلك القوى فإنه لابد وأن يكون ذلك التقسيم قائماً وفق معيار الإيمان بسيادة الشعب من عدمه ومبدأ الجمهورية في النظام...إن قوى داخل دائرة النظام هي القوى الملتزمة بالدستور. أما قوى خارج دائرة النظام فهي تلك التي لا تؤمن بنظام الجمهورية ولا تؤمن بالمساواة بين سائر المواطنين».[2]

ويمكن إجمال الفكر السياسي للاتجاه الثالث فيما يلي:

١- يطالب هذا الاتجاه بضرورة تناول الحكومة في إطارها الطبيعي فالحكومة من وجهة نظره لا تعدو عن كونها إدارة لشئون المجتمع عن طريق تدوين القوانين وتنفيذها بواسطة السلطات الثلاث. كما أن الإصرار على أن الحكومة ذات نمط واحد وإرجاعها إلى السلطة الإلهية هو أمر بعيد عن منطق القرآن كما يراه هذا الاتجاه.

٢- لا ينكر هذا الاتجاه أثر الدين في المجتمع وجميع نواحي، الحياة فعلاقة الدين بالسلطة والدولة قد جاءت بوصفها نتاجاً طبيعياً لواقع المجتمع

---

(١) ابراهيم يزدي : دين ودولت در كتاب دين وحكومت ، ص ٨٩ .

(٢) عصر آزادگان (روزنامه) ، ١٣٧٨/١٠/١٤هـ.ش.

الإيراني وردة فعل طبيعية لتجربة الثورة الإسلامية الإيرانية.

٣- إن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي منح بموجبهـا الله سـبحانه الإنسان خلافة الأرض وتراعى فيها الأحكام الدينية في سائر المجالات، وبذلك فهي ظاهرة غير دينية.

٤- إن عدم وجود نصوص دينية صريحة حول ما يتعلق بتحديد إطار معين للسلطة السياسية يفند كما يراه هذا الاتجاه إدعاء البعض (الاتجاه الأول) اعتبار الحكومة الإسلامية القائمة على نظرية ولاية الفقيه في إيران هي حكومة ولاية إلهية لا يمكن انتقادها.

٥- يعتبر النظام الديمقراطي عند هذا الاتجاه هو أفضل الأنظمة في الوقـت الراهن للوصول إلى الحق والعدل. ويطالب هذا الاتجاه بضرورة ممازجة هذه الديمقراطية بالصيغة الدينية الإسلامية.

٦- تلعب المتغيرات السياسية و الاجتماعية دورا في الدستور عند تدوينه، وتأخذ الهوية والثقافة الوطنية مكانتها الخاصة في الدستور.

٧- يرى هذا الاتجاه قوى داخل وخارج دائرة النظام وفق الإيمان بـسيادة الشعب ومبدأ الجمهورية في النظام والالتزام بالدستور.



تعقيب

تصور عام للحياة السياسية في إيران بعد الثورة

تعقيب
تصور عام للحياة السياسية في إيران

الحقيقة إن دور الدين وأهميته في إيران يتجلى بوضوح من خلال الرؤى الفكرية لهذه الاتجاهات، فاستقاء مشروعية السلطة من نائب الإمام الغائب (الفقيه) قد فرض على مختلف الاتجاهات تطويع فكرها لتتماشى مع تلك المشروعية. فحتى الأنظمة الملكية التي تعاقبت على إيران بعد الإسلام لم تستطع أن تنسلخ من ذلك الموروث الديني في المذهب الشيعي، وراحت تتودد للمؤسسة الدينية في سبيل نيل ذلك المسوغ الشرعي لسلطتها. غير إن ذلك التقارب لم يكن بالمطلق، فقد ظل ذلك التقارب قائم من منطلق تمكين تلك السلطة، وهو ما جعل الأنظمة الملكية تلك تتقرب لفئة من الفقهاء في المؤسسة الدينية دون غيرهم، وذلك عن طريق انتقاء من يتماشى مع المؤيدين لسلطتهم.

وبعد إقرار نظام الجمهورية الإسلامية في إيران بعد الثورة، أصبح ذلك النظام خاضعاً كليةً لنظرية ولاية الفقيه، وأصبحت جميع مؤسساته تستقي مشروعيتها وقانونيتها من خلال تلك النظرية. كما أثبتت الأحداث وبشهادة شخصيات من داخل هذا النظام أن دور"المصلحة" و مدى "نيل السلطة" من عدمه، يلعب دوراً في قراءة مختلف الاتجاهات لهذه النظرية. ولكن ما لابد من الإشارة إليه هنا أن معارضة التطبيق العملي لهذه النظرية في إيران حالياً لا يأتي بوصفه تمرداً على دور الدين والمذهب الشيعي ألاثني عشري في إيران. فقد استفادت تلك الاتجاهات من تنوع النظريات السياسية في المذهب الشيعي، لتنتقي من تلك النظريات ما يتماشى مع رؤاها الفكرية السياسية وتبتعد بذلك عن الاتهام بالتمرد على الدين والمذهب الشيعي. ولا أدل على ذلك من فشل التنظيمات اليسارية التي تبنت

الفكر الماركسي من الاستمرار بعد الثورة، في حين أن هذا الفكر من حيث كونه فكر، قد حظي بنوع من التأييد بعد أن وظفه التيار التقدمي الإسلامي ممثلاً في "علي شريعتي" وغيره من الذين مازجوا بين الأفكار اليسارية والدين الإسلامي حتى خرجوا بما عرف بالاشتراكية الإسلامية. كما استطاعت القوى الوطنية الدينية من تطويع الرؤى الليبرالية وفق أطر دينية ساعدت في ظهور طبقة دينية وشعبية مؤيدة لذلك الفكر الليبرالي. وعلى الرغم من تهميش هذه القوى بعد الثورة إلا أنها لا تزال تحتفظ بقاعدة شعبية مؤيدة لها حتى الآن.

ويتجلى بوضوح دور المصلحة في موقف الاتجاهات من نظرية ولاية الفقيه المطلقة المعمول بها في إيران، من خلال مواقفها تجاه تلك النظرية و تحولات رؤى تلك الاتجاهات الجذرية عند وصولها إلى السلطة و ابتعادها عنها، ويظهر هذا بوضوح داخل قوى التيار الديني الحاكم بل وداخل القوى الممثلة لهذا التيار. فعلى سبيل المثال أدى سيطرة قوى اليسار الديني الحاكم على زمام السلطة في السنوات الأولى من عمر الثورة، وتأييد آية الله الخميني لها إلى تلاقي المصلحة مع تأييد ولاية الفقيه المطلقة للخميني، وهو ما سيضمن لها الاستمرارية والتأييد من أعلى سلطة في النظام الإيراني والاستفادة من التأييد الشعبي القوي للخميني والامتثال لأوامره، فرفضت هذه القوى تقنيين السلطة المطلقة للخميني أو تأطيرها بالدستور، في حين طالب اليمين الديني -نظراً لارتباطه الوثيق بالبازار و رفضه سيطرة الدولة على الاقتصاد والرؤى الاشتراكية التي جاء بها اليسار الديني والتي لا تتماشى ورؤاه الاقتصادية- بتقنين سلطة الولي الفقيه و تأطيرها بالدستور، وعارض ولاية الفقيه المطلقة للإمام الخميني التي ساعدت اليسار الديني الحاكم في تنفيذ رؤاه الاقتصادية. ولكن ومع خروج اليسار

الديني من السلطة مع وفاة آية الله الخميني ووصول آية الله خامنئي إلى منصب المرشد العام للثورة فرضت تلك المستجدات واقعاً جديداً جاء على خلاف المواقف السابقة لتلك القوى ومصلحتها، الأمر الذي دفع بتلك القوى إلى إعادة النظر في مواقفها السابقة وحدث نوع من تبادل للأدوار بين اليمين الديني واليسار الديني. غير إن إعادة النظر تلك لم تكن خروجاً عن أطر الفكر السياسي الشيعي بل استقى اليسار الديني بعد إعادة النظر تجاه مواقفه من الفكر الشيعي نظريات سياسية تؤكد على أصالة الإمامة في السلطة، وفي المقابل تعطي للشعب دوراً في هذه السلطة. فنادوا بسلطة تستقي مشروعيتها من السلطة الدينية والسلطة الشعبية، لتقترب الرؤى الفكرية السياسية للسلطة عند هذا الاتجاه مع رؤى الاتجاه الثالث -القوى الوطنية والوطنية الدينية- التي لم تنفك تؤكد على الدور الفعال للدين وأن إعادة النظر في نظرية ولاية الفقيه و رفض حكومة الفقهاء لا يعني التمرد على الدين و رفض تشريعاته، إنما الهدف وراء رفض الحكومة الفقهية يكمن في أن مثل هذه الحكومة؛ تؤدي إلى حرمان فئة عريضة من الشعب الإيراني من المشاركة في السلطة، في حين بدأ اليمين إعادة قراءته لولاية الفقيه المطلقة واخذ يدافع عنها بعد أن كان ينادي بالمولوية الإرشادية في العقد الأول للثورة.

وفي مثال آخر حول دور المصلحة في مواقف القوى المختلفة في إيران، يمكن الإشارة أنه عندما بدأ هاشمي رفسنجاني السعي إلى فتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية وتحديث النظم الاقتصادية في إيران، لم يبد مجلس الشورى في دورته الرابعة ذو الأغلبية اليمينية تعاون مع حكومة رفسنجاني بعد أن أدركت قوى اليمين المحافظ خطر تلك الخطوات على

الشراكة الأزلية مع قوى البازار، وهو ما أتبعه ظهور اليمين الحديث أو المعتدل بعد أن فقد الانسجام مع اليمين المحافظ.

الحقيقة إن قراءة كل اتجاه للفكر السياسي الشيعي وتوظيفه في دعم الرؤى السياسية الفكرية في إيران يعد في حد ذاته -من وجهة نظر الدراسة- معضلة وإشكالية، ليس من منطلق رفض الدين و فصل الدين عن الدولة- وهو أمر أثبت فشله في إيران وأكد على عمق دور الدين في المجتمع الإيراني- بل على العكس تماما؛ فلا شك في أن طرح نظريات سياسية تتماشى مع الفكر السياسي الشيعي في السلطة هو أمر إيجابي للقوى التي تسعى لتحويل فكرها السياسي إلى نظرية سياسية يمكن تطبيقها في إيران لأنها ستراعي بذلك خصوصية المجتمع الإيراني الشيعي الذي من الصعوبة أن ينسلخ عن موروثه الديني. ولكن تكمن المعضلة في القوالب الجامدة لفكر كل من يصل إلى السلطة، ويتخذ من فكره السياسي فكراً رسمياً يجُبُ بقية الرؤى السياسية الأخرى ويعتبر التطاول على فكره بمعنى الخروج عن خط الإمامة.

إن القراءة الخاصة للدين وماهية السلطة قد خلقت معها صعوبة في تقارب الرؤى الفكرية وتحديداً الرؤى الفكرية للاتجاه الأول مع الرؤى الفكرية للاتجاهين الآخرين اللذين تقاربت رؤاهما الفكرية السياسية مع بعضهما البعض تجاه السلطة خلال العقد الثاني من الثورة، و تبلور ذلك التقارب في التحالف الواسع الذي جمع اليسار الديني مع اليمين الوسط (الاتجاه الثاني) بالقوى الليبرالية (الاتجاه الثالث) في ما عرف بتكتل الثاني من خرداد بعد عام ١٩٩٧م أي بعد فوز خاتمي برئاسة الجمهورية، وبدأ معها استخدام مصطلحي المحافظيين(الاتجاه الأول) والإصلاحيين (الاتجاه الثاني والاتجاه الثالث) وهما مصطلحان دأب عليهما المهتمون بشئون إيران

لتوصيف تلك القوى بعد عام ١٩٩٧م، غير إن هذين المصطلحين لا يعكسان الواقع الصحيح على الأقل من وجهة نظر الاتجاه الأول. فإذا كـــان الاتجـــاه الثاني يدافع عن تعدد القراءات الدينية وتنوعهـــا، ويـــرى أن تعـــدد آراء الفقهاء حول ماهية الحكومة الإسلامية وتنوع مشاربها تؤكد على أن أياً من وجهات النظر هذه لا تُعد ضرورة دينية، ولا مذهبية، ولا فقهية، ويمكن لأي شخص التسليم بأي نظرية يعتقد بها ويدافع عنها ويضع كل مـــن لا يعتـــدُ بذلك في زمرة المتشدد والمعارض للإصلاح؛ فإن الاتجاه الأول يـــرى فـــي المقابل أن التطاول على نظرية ولاية الفقيه المطلقة، هو تعدٍ على الإمامـــة ورفض للسلطة الدينية، ويرى من الإصلاحات التي ينـــشدها مـــن يُـــدعون بالإصلاحيين أمراً يهدف إلى تهميش الدين وإلغاء للقيم الدينية.

كما انسحب هذا الأمر كذلك على المجال الثقافي وكذلك على قضايا من قبيل رؤية كل اتجاه للآخر وتبلور ذلك في ما عرف بمفهوم "قـــوى داخـــل وقوى خارج دائرة النظام" حيث أخذ كل اتجاه يوظف ذلك المفهوم بحـــسب رؤاه الخاصة ومدى قربه أو بعده من السلطة، كما ولعبت المصلحة بلاشك هنا دورها في ذلك. فإذا كان التيار الديني الحاكم مع بداية الثورة قد صَنَفَ قوى التيار اليساري من خارج التيار الديني بقوى مناوئة للنظـــام وخـــارج دائرة النظام و همش كذلك دور التيار الليبرالي لعدم تأييده لولايـــة الفقيـــه وتباين رؤاه مع رؤى التيار الديني الحاكم؛ فقد انسحب مفهوم قوى داخـــل وخارج النظام ليطال قوى التيار الديني الحاكم فيما بعد. فبعد وصول اليمين للسلطة بدأ هذا الأخير بإبعاد شخوص اليسار الديني من الـــسلطة -الـــذين كانوا يوصفون بالمتشددين في تلك الفترة- واخذ يضع معايير جديـــدة فـــي تصنيفه لمفهوم قوى داخل وخارج دائرة النظام فأصبح كـــل مـــن يهـــاجم ويرفض نظرية ولاية الفقيه المطلقة يعد من قوى خارج دائرة النظام.

الحقيقة إن الإشكالية التي تكمن وراء عدم تلاقي الفكر السياسي بين مختلف الاتجاهات؛ تتمثل في أن وصول أي من تلك القوى للسلطة يجعلها تسعى لفرض رؤاها السياسية دون أن تلتفت لقراءات القوى السياسية الأخرى. وتجد في قراءتها الخاصة للفكر السياسي الشيعي هي القراءة الصحيحة دون غيرها من القراءات.

إن صعوبة فهم النظام السياسي في إيران يجعل استشراف مستقبل هذا النظام بلا شك أكثر صعوبة، ولكن ومن خلال الصورة العامة ترى الدراسة أن مسالة التغيير في إيران من الصعب أن يأتي من خارج إيران، فما شهده العالم في العراق وفشل الديمقراطية المفروضة من الخارج يجعل من الصعب إقدام القوى الأجنبية على تكرار ذلك في إيران؛ لان الحالة الإيرانية أصعب من العراق وهو ما تدركه القوى الأجنبية جيداً. كما أن التغيير في نظام ولاية الفقيه -وليس تغيير النظام المعمول به في إيران- لن يتأتى في الغالب سوى عن طريق نظرية سياسية شيعية بديلة لها. أما مسألة فصل الدين عن السياسة في إيران وتنازل المؤسسة عن السلطة فهو أمر يمكن اعتباره بعيد المنال. كما اثبت كذلك من أطلقوا على نفسهم بالإصلاحيين أن تحقيق إصلاح جذري وسريع في إيران هو أمر غير وارد، واتضح ذلك من خلال فشلهم الذريع في تحقيق أدنى الشعارات التي أتت بهم إلى السلطة وأدى ذلك الفشل إلى عودة العزوف واللامبالاة بين تلك الشريحة العريضة في إيران، مما ترك المجال للاتجاه الأول للعودة إلى السلطة التنفيذية وقبلها التشريعية بعد أن فشل الفريق الآخر تحقيق شعاراتهم بواسطة تلك السلطتين لأنهما سلطتان أضعف من أن يقفا أمام سلطات مثل مجلس صيانة الدستور وقبله سلطة الولي الفقيه التي تستقي جميع السلطات مشروعيتها من تلك السلطة.

إن مسالة تغيير النظام أو لنكون أكثر تحديدا إضفاء مزيد من هامش المشاركة في الحياة السياسية من الصعوبة بمكان حدوثه من الخارج. قد يكون الضغط الخارجي عاملاً مهماً في تسريع عملية توسيع المشاركة ولكن يجب أن لا يكون بوصفه تهديداً لإيران، فكما هو معروف يؤدي الخطر الخارجي إلى توحيد الصف الداخلي ويعد من يشُط عن الاتجاه العام (أي التوحد في مواجهة الخطر الخارجي) خائناً ومتعاوناً مع العدو وهذا ما يؤدي إلى نتائج عكسية تجاه العملية السياسية. ولا أدل على ذلك حينما اصدر آية الله الخميني قراراً بوقف أنشطة التنظيمات والأحزاب عند اندلاع الحرب العراقية الإيرانية(١٩٨٠- ١٩٨٨م).

في الحقيقة إن :

١- عدم وجود شخصية دينية بارزة، تتمتع بفعالية وتأثير في الساحة الإيرانية، وتأتي معارضةً للمستوى التطبيقي لنظرية ولاية الفقيه في إيران، تقوم بتوحيد صفوف هذه القوى وتحقق لها المساندة والشرعية الدينية عن طريق طرحها لـ"نظرية سلطة" نابعة من الفكر الشيعي تعطي السلطة الشعبية إلى جانب السلطة الإلهية دوراً في تلك السلطة، وتُفند ادعاء الاتجاه الأول القائل أن النظريات التي تطرحها قوى اليسار الديني واليمين المعتدل هي نظريات سلطة مناهضة للإمامة(*).

٢- التوجه نحو التغيير دون الالتفاف إلى مصالح القوى المؤثرة والفاعلة في إيران (المؤسسة الدينية - البازار).

(*) صحيح أن آية الله منتظري هو أبرز الوجوه الديني المعارضة في إيران غير أن وضعه رهن الإقامة الجبرية قد حال دون قيامه بدوره على المستوى العملي إلى جانب دوره على المستوى النظري.

٣- استمرار شخوص الاتجاه الأول في السلطة، وسيطرتهم علــى مراكــز القرار في إيران، وإحساسهم بالخطر على قاعدتهم الاجتماعية و مصالحهم الاقتصادية وعلاقتهم بالبازار.

٤- تبادل الاتهامات بين مختلف القوى وغيــاب عامــل التفــاهم والثقــة المتبادلة بينها.

٥- التفرد بقراءة خاصة وأحادية للسلطة دون الأخذ فــي الاعتبــار بقيــة قراءات القوى الأخرى ورؤاها الفكرية واعتبــار بقيــة القــراءات غيــر صحيحة. تعد تلك العناصر مجتمعة أهم المعضلات التي تقــف حائلــة دون ظهور مشاركة سياسية فاعلة و حقيقية في إيران، وتبقي حالــة الجمــود السياسي في إيران باقية كما هي عليه يغذيها الوضع الإقليمي المشحون و تدفع بالحياة السياسية في إيران إلى المزيد من الركود والجمــود. وتبقــى النظريات التي يطرحها المستنيرون باقية على المستوى النظري في انتظار تحولات تنقلها إلى حيز التطبيق العملي.

الخـــاتمـــــة

الخاتمـــــة

فيما يلي أهم النتائج التي توصل لها الباحث في ضوء هذه الدراسة وهي :

١- لعبت الشخصية الإيرانية بما تحمله من إرث حضاري وثقافي وتاريخي دورا في طبيعة الفكر السياسي في إيران.

٢- ظلت أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الموروث الفكري الإيراني قائمة على تقديس الملك بوصفه ظل الله على الأرض ومجسدا بدوره للسلطتين السياسية والدينية وهو ما يعرف بـ"الفيض الإلهي".

٣- نظرا لارتباط الشخصية الإيرانية بموروثها التاريخي فقد انتقل الفيض الإلهي إلى أئمة أهل البيت بعد دخول الإسلام إلى إيران.

٤- يعد الفكر السياسي الشيعي أهم رافد للفكر السياسي الإيراني بعد الإسلام ولا يزال.

٥- ظل وجود أئمة أهل البيت باعثا لدى الفكر السياسي الشيعي لتحقيق السلطة الدينية الإلهية بوصفهم النخبة المنتخبة من الله والمعصومين من الخطأ.

٦- مع وقوع الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر(٣٢٩هـ -٩٤٠م) أصبحت مسألة تحقيق "السلطة الدينية" في الفكر الشيعي الاثني عشري امرأ غير ممكنٍ وهو ما أدى إلى ظهور جدلية دارت حول طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطة ومشروعية هذه السلطة وهو ما أفضى إلى ظهور اتجاهين داخل هذا الفكر هما الاتجاه التقليدي الذي انطلق من مبدأ ثابت وهو إن انصراف السلطة إلى غير أصحابها الشرعيين(أئمة أهل البيت)ما هو إلا تجريد لهذه السلطة من أي

مسوغ شرعي الهي وظل هذا الاتجاه متمسكا بالموروث المـذهبي ويرفض أي نوع من أنواع الاجتهاد ولهذا يطلق عليه الاتجاه النقلي كذلك . والاتجاه التجديدي الذي يعود له الفضل في تطـور الفكـر السياسي الشيعي حيث سعى هذا الاتجاه بواسطة العقل و الاجتهـاد والتأويل إلى معالجة الإشكاليات والمتغيرات وطرح الحلول المناسبة لها ولهذا يطلق على هذا الاتجاه بالاتجاه العقلي .

٧- تأثر الاتجاه العقلاني بمجموعة من العوامل الفكرية أهمها الحركـة الأصولية في الفكر السني التي دفعت باتجاه البحث عن حلول عقيلة تتيح للفقيه إنتاج معارف و أحكام جديدة ، وكذلك حركـة الفلسـفة التي تنامت خلال القرن الرابع الهجري وما أنتجت من آليات عقلية وظفها الفقيه في تأويل الروايات المتصلة بالانتظار والغيبة واستنباط الأحكام.

٨- لعبت الدولة الصفوية دورا ملموسا في تطور الفكر السياسي الشيعي بتبنيها المذهب الشيعي مذهبا رسميا لها وهو ما أدى إلـى حـراك داخل ذلك الفكر افرز جدلية جديدة وهي جدلية"التفويض الشرعي"من قبل الفقيه للدولة الصفوية بوصفه نائبا عن الإمام المعصوم .

٩- دفع انفتاح إيران على الغرب طيلة العهد القاجاري والتوسـع فـي البعثات الدراسية وظهور روافد جديدة في الفكر السياسي الإيرانـي وما افرزه من دخول مفاهيم من قبيل الحرية بمفهومهـا الأوسـع والديمقراطية والحياة الدستورية وغيرها من المفاهيم إلـى ظهـور عملية حراك فكري سياسي داخل الفكر السياسي الـشيعي بـشقيه الإخباري والعقلاني . حيث سعى كلا الخطين إلى قولبة تلك المفاهيم بما يتماشى وميولهما .

١٠- شهد الفكر السياسي الإيراني بشكل عام والفكر السياسي الشيعي بشكل خاص نوعا من الجمود السياسي بعد فشل الحركة الدستورية وسياسات رضا شاه ثم ابنه محمد رضا شاه . وعلى الرغم من أن الفترة التي امتدت منذ بداية الدولة البهلوية حتى مطلع الستينات لم تكن مجالا خصبا لتطور الفكر السياسي الشيعي على المستوى العملي إلا انه يمكن القول إن تلك الفترة وما حملته معها من جمود سياسي قد ساهمت في تطور هذا الفكر على المستوى النظري لتتطور معه نظرية ولاية الفقيه و علاقته بالسلطة لتصل إلى أعلى درجاتها وهي الحكومة الإسلامية بقيادة الفقهاء .

١١-ظهر على الساحة السياسية الإيرانية مع اتصال إيران بالغرب تياران هما التيار الليبرالي والتيار اليساري أسهما بدورهما في نقل الفكر السياسي الإيراني إلى مجالات فكرية أرحب وغذته بمجموعة من المفاهيم الجديدة التي ساهمت في إثرائه .

١٢-لعب التيار الديني بقيادة آية الله الخميني دورا بارزا في الإطاحة بنظام الشاه ، ولكن لا يمكن في المقابل إنكار دور التيارين الآخرين في تلك الثورة .

١٣- بدأت التيارات السياسية في إيران بعد الثورة تضع أجندتها السياسية وتصورها للنظام القادم بعد انهيار النظام الملكي في إيران مستعينة في ذلك بقواعدها الفكرية وبنائها الأيديولوجي .

١٤- ألقى ما تعرض إليه التيار الديني من تهميش في الحياة الدستورية عام ١٩٠٦م من قبل التيارين الليبرالي واليساري ومحاولة النظام البهلوي إضعاف المؤسسة الدينية بظلاله على الموقف السياسي للتيار الديني بشكل عام بعد الثورة . ولتفادي ذلك أصر التيار الديني بقيادة آية الله الخميني على نظام الجمهورية الإسلامية . حيث لم

يكن ذلك مرده بالدرجة الأولى رفضه للديمقراطية والتي كـان مـن الممكن تطويعها بما تتماشى والتوجهات الإسلامية بقدر مـا كـان تفاديا للأخطاء السابقة وتفويت الفرصة علـى التيـارات الأخـرى وتغليب أيديولوجية هذا التيار وفكره السياسي .

١٥- لقد استطاع آية الله الخميني من تحويل النظرية السـياسية التـي طرحها ضمن رؤاه الفكرية إلى نظام سياسـي يـضمن للمؤسـسة الدينية ممثلة في التيار الديني الذي قام بالثورة النصيب الأكبر مـن السلطة والوصول بالحكومة الإسلامية إلى المستوى التطبيقي العملي ممثلة في نظرية ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية ، بعـد أن ظلـت حبيسة المستوى النظري طوال الفترات اللاحقة على الغيبة الكبرى .

١٦- استمر التجاذب بين الخط الإخبـاري والتجديـدي داخـل الفكـر السياسي الشيعي قائما بعد الثورة . فإذا كان الخط التجديدي بقيـادة آية الله الخميني قد نجح في تحقيق الحكومة الإسلامية و نقل نظرية ولاية الفقيه إلى المستوى العملي فقد ظل الخط الإخباري معارضـا لوجود الفقهاء في السلطة ودعا هؤلاء إلى العودة إلـى المـساجد والحوزة الدينية وظهر هذا في تصريحات آيـة الله شـريعتمداري . كما ظهر داخل الخط التجديدي ذاته رؤى تباينت في أطروحاتها مـع أطروحة آية الله الخميني لاسيما حول مفهوم الحريات و المشاركة الشعبية لمختلف الأطياف حيث يؤكد آيـة الله طالقـاني أن الهـدف الرئيسي من قيام الثورة تأسيس نظام ديمقراطي قائم على الشورى وليس من الصلاح أن تكون السلطة في يد رجال الدين .

١٧- لقد استطاع التيار الديني الحاكم أن يؤسـس نظـام الجمهوريـة الإسلامية عن طريق استحداث سلطات ومؤسسات حديثة وتطويـع أخرى تخدم من جهة فكره السياسي وتدعم ركائزه و تضيق الخناق

من جهة أخرى على التيارات الأخرى التي فشلت في تحقيق الحد الأدنى من تفعيل دورها وطرح نظرياتها السياسية للنظام الذي خلف النظام الملكي .

١٨- شهد العقد الثاني من الثورة تحولات جذريه داخل جناحي التيار الديني الحاكم (اليمين واليسار) نقل الفكر السياسي الإيراني إلى أفق جديدة غير التي كانت في العقد الأول . فبعد أن ظل اليسار الديني مؤيدا لولاية الفقيه المطلقة انطلاقا من تلاقي الرؤى الفكرية لهذا الجناح مع آية الله الخميني الولي الفقيه في العقد الأول للثورة ، تغير توجه هذا الجناح حيال نظرية ولاية الفقيه المطلقة مع وفاة آية الله الخميني وفقدان هذا الجناح للسلطة تباعا. وفي المقابل انقلب اليمين الديني على رؤاه الفكرية حيال نظرية ولاية الفقيه المطلقة بعد أن تولى آية الله خامنئي منصب الولي الفقيه فجعل هذا اليمين من الفكر السياسي للخميني فكرا تقليديا إخباريا لايجوز المساس به بعد أن ظل هذا الجناح يعارض ولاية الفقيه المطلقة وينادي بـ"المولوية الإرشادية" بدلا منها .

١٩- يمكن تتبع الفكر السياسي الإيراني بعد عام ١٩٩٧م أي مع وصول محمد خاتمي لسدة الحكم وظهور نوع من الانفتاح السياسي النسبي والحراك الداخلي في ثلاثة اتجاهات . مثل الاتجاه الأول كل من اليمين التقليدي واليمين المتشدد والذي يؤكد على نظرية ولاية الفقيه المطلقة ويرى فيها الطريق الوحيد لتحقيق المشروعية الإلهية. أما الاتجاه الثاني فنادى بولاية الفقيه المقيدة بالدستور و وجد السلطة الشعبية شريكة في مشروعية الحكم . ويمكن تقصي رؤى هذا الاتجاه عند مستنيري اليمين الحديث واليسار الديني . أما الاتجاه الثالث فتمثل في القوى الليبرالية الوطنية والتي ظلت

متمسكة بفكرها السياسي والداعي إلى إقامة نظام ديمقراطي يكفل المشاركة الشعبية لمختلف أطياف وتيارات المجتمع .

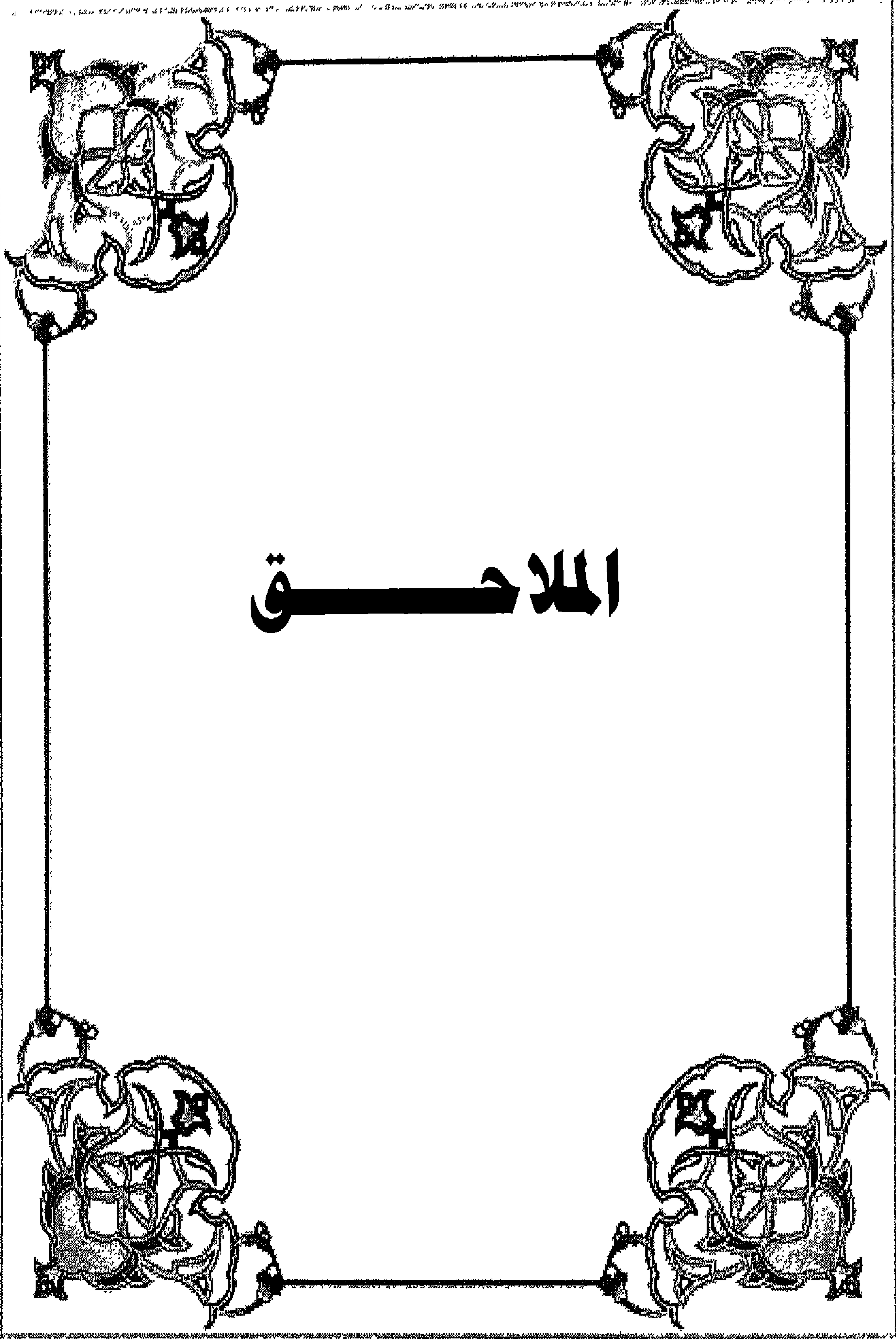
٢٠- ظلت القوى الوطنية والوطنية الدينية محتفظة بأجندتها السياسية والساعية إلى خلق نظام ديمقراطي يستوعب جميع أطياف المجتمع بتنوع رؤاه وفكره، رافضة في ذات الوقت الجانب العملي لنظرية ولاية الفقيه التي تتناقض مع توجهات هذا التيار الذي يناهض حكر السلطة بفئة معينة دون غيرها.

٢١- لعل أهم نتيجة يمكن التوصل إليها خلال هذه الدراسة يمكن تقصيها من خلال اقتباس بعض أهم التصريحات من شخصيات بارزة داخل هذا النظام وتحديداً ما قاله عبد الله نوري(وزير الداخلية في الدورة الأولى لرئاسة رفسنجاني للسلطة التنفيذية وكذلك في الدورة الأولى لرئاسة خاتمي للسلطة التنفيذية) حينما قال: "إن الخلافات حول تفسير نظرية ولاية الفقيه، كانت من أجل نيل السلطة، ولا شيء غير ذلك".

وكذلك ما قاله أحد أبرز المفكرين السياسيين في إيران وهو "صادق زيبا كلام" أن الرؤى السياسية في إيران قائمة على مبدأ المصالح السياسية؛ فعندما كان منصب الزعامة في الثمانينات يتماشى كليةً مع ميول اليسار الديني؛ كان طبيعياً أن ينادى هذا الجناح بأن مشروعية النظام مستقاة من ولاية الفقيه، ولكن في فترة لاحقة عندما لم تتماش الزعامة مع ميول هذا الجناح (تولي على خامنئي لذلك المنصب بعد وفاة الخميني) نادى بأن مشروعية النظام تأتي من الشعب. وعلى الجانب الآخر لم يقبل اليمين خلال فترة زعامة آية الله الخميني بالولاية المطلقة، أما الآن فقد تغير ذلك الموقف بتغير الزعامة التي جاءت متوافقة مع رؤى جناح اليمين

ووجد أن الولي الفقيه أعلى من الدستور ويستقي هذا الأخير مشروعيته من الولي الفقيه.

وكذلك ما ذهب إليه محسن كديور في صحيفة الشرق الأوسط بتاريخ ١٦/٣/٢٠٠٧م بقوله«أعتقد أننا نقترب من نهاية مرحلة ولاية الفقيه في إيران، وإذا كان لها أي مستقبل، فإن الولي الفقيه سيكون من طهران وليس من قم، لأن إدارة المجتمع تحتاج إلى أكثر من المعرفة الفقهية».



الملاحق

مراحل تطور الفكر السياسي الإيراني

١

الفكر السياسي الإيراني فترة الإمبراطورية الفارسية

تقديس الملك بوصفه ظل الله على الأرض، ومجسداً للسلطتين السياسية والدينية وهو ما يعرف بـ"الفيض الإلهي"

أ

قبل الغيبـــــة الكـــبرى (٣٢٩هـ-٩٤٠م)

ظل وجود أئمة أهل البيت باعثاً لدى هذا الفكر لتحقيق السلطة الدينية الإلهية بوصفهم النخبة المنتخبة من قبل الله تعالى والمعصومين من الخطأ.

ب

بعد الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ-٩٤٠م)

أصبحت مسألة تحقيق "السلطة الدينية" أمراً غير ممكناً بانقطاع الأئمة وغيابهم. ودارت جدلية علاقة الفقيه بالسلطة وغيرها من الجدليات أفضت إلى ظهور خطين فى الفكر السياسى الشيعى هما:

الخط الإخباري (النقلي أو التقليدي)

وجد أن انصراف السلطة إلى غير أصحابها الشرعيين (أئمة أهل البيت) ما هو إلا تجريد لهذه السلطة من أي مسوغ شرعي إلهي وبالتالي فإن التعامل معها يعد حراماً بوصفها مغتصبة لحق الأئمة

الخط العقلاني (التجديدي أو الأصولي)

يعود له الفضل في تطور الفكر السياسي الشيعي، حيث سعى بواسطة الاجتهاد والتأويل إلى معالجة الإشكاليات المطروحة، وأهما علاقة الفقيه بالسلطة

كـان لتعاقـب الـدويلات فـي إيـران ومـدى قربهـا وبعـدها مـن المـذهب الـشيعي الإثني عشري أثر في الفكر السياسي الإيراني من حيث:

١-صعود وهبوط كلا الخطين العقلاني والإخباري، فكلما جاءت دولة متعاطفة مع المذهب الشيعي وفقهاءه (البويهية وبعض حكام الدولـة المغول) كما زاد شأن الخط العقلانـي. والعكس صحيح حيث تقلص دور ذلك الخط في عهد الدولـة السلجوقية ذات التوجهات السنية.

٢-تقسيم الـ"سلطان" في الفكر السياسي الشيعي إلى"سلطان جائر"و"سلطان عادل" حسب تأييده للمذهب الشيعى من عدمه.

٢

الفكر السياسي الإيراني فترة ما بعد دخول الإسلام إيران وحتى الصفوية الدولة

جـ

فتـرة الدولة الصفويـــة (٩٠٥هـ- ١٤٩٩م)

أصبح المذهب الشيعي الإثني عشري مذهبا رسمياً لإيران مع ظهور الدولة الصفوية وظهر ما يعرف بـ"التفويض الشرعي" أو أجازة للحكم بالوكالة عن نفسه باعتباره نائباً عن الإمام الغائب.

الفكر السياسي الإيراني منذ بداية الدولة القاجارية(١٧٨٢م) حتى بداية الدولة البهلوية

3

أ

أدى انفتاح إيران على الغرب في هذه المرحلة وظهور مؤسسات تعليمية غير تقليدية إلى تنوع روافد الفكر السياسي الإيراني تبلور ذلك في:

الفكر الليبرالي | **الفكر السياسي الشيعي** | **الفكر اليساري**

سعى الفكر السياسي الشيعي بخطيه الإخباري والعقلاني إلى تطويع وقولبة المفاهيم الجديدة في قوالب تتماشى مع ميول وفكر كلا الخطين

أقنعت الأفكار الغربية كلا التيارين أن:
١- يمكن تحقيق التقدم الإسلامي بتحطيم القيود الثلاثة وهي أ- الاستبداد الملكي. ب- الرجعية. جـ - الامبريالية.
٢- تعد كل من الحياة الدستورية والعلمانية والقومية ثلاث وسائل لتحقيق عملية التحديث الاجتماعي في إيران.

ب

فترة الثورة الدستورية (١٩٠٦م)

استمر تجاذب الخطين الإخباري والعقلاني داخل الفكر السياسي الشيعي في هذه الفترة وعرفا بـ :

١- **المشروطة**(نسبة للخط العقلاني المؤيد للحياة الدستورية).

٢- **المشروعة أو المستبدة** (نسبة للخط الإخباري).

تمثلت تلك التجاذبات في قراءة كلا الخطين لمختلف المفاهيم من قبيل مشروعية السلطة هل تستمد تلك المشروعية من السلطة الإلهية فقط(المشروعة) أم من السلطة الإلهية والسلطة الشعبية(العقلاني). وكذلك مرجع القانون والبرلمان ومبدأ الأغلبية ومعيار الحرية والمساواة.

4

فترة الدولة البهلوية حتى نجاح ثورة١٩٧٩م

أ

شهدت هذه المرحلة نوعاً من الجمود السياسي سيطر على الفكر السياسي في إيران بشكل عام تمثلت أهم أسبابه في: فشل الحركة الدستورية، وسياسات رضا شاه التي فرضتها الظروف الداخلية من فوضى أعقبت الحركة الدستورية وجو عام سيطر على البيئة الدولية. ثم سعي رضا شاه بعد ذلك إلى التفرد بالسلطة وإلغاء القوى الأخرى.(التيار الديني- التيار الليبرالي-التيار اليساري)

ب

منذ مقدمات الثورة ١٩٦٣م حتى نجاح ثورة عام ١٩٧٩م

التيار الليبرالي | الفكر السياسي الشيعي | التيار اليساري

ظهر في هذه الفترة ثلاث اتجاهات في الفكر السياسي الشيعي يمكن تقصيها فيما يلي:

١-الاتجاه الأول: نادى بعدم التدخل في العمل السياسي ودعا إلى الاهتمام بالأمور المعنوية والدينية.(آية الله الخوئي).

٢- الاتجاه الثاني: اتسم بالاعتدال بحيث لم يطالب بإسقاط النظام ولكن طالب في ذات الوقت بتفعيل دور العلماء في شئون الدولة.(آية الله گلپايگاني - آية الله شريعتمداري).

٣- الاتجاه الثالث: تزعمه آية الله الخميني والذي سعى إلى الإطاحة بنظام الشاه ونقل مفهوم ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية من الحيز النظري إلى الحيز العملي.

بعد انقلاب عام ١٩٥٣م على حكومة مصدق وجد هذا التيار بشكل عام ممثلاً في حركة المقاومة الوطنية ثم حركة الحرية الإيرانية صعوبة تحقيق المشاركة الشعبية وتفعيل دور الأحزاب في ظل نظام شمولي مثل نظام الشاه. ولذا اصطف أغلب رموز هذا التيار مع التيار الديني في سبيل الإطاحة بهذا النظام.

بعد أن حقق هذا التيار قاعدة اجتماعية كبيرة مؤيد له بعد سقوط رضا شاه(حزب توده)، تعرض بعد عام ١٩٤٨م إلى عملية إلغاء من قبل النظام دفعت بعض قوى هذا التيار نحو:

العمل المسلح ضد نظام الشاه بعد تأثرها بالحركات اليسارية الثورية في كوبا والصين وغيرها. وشكلت مع بقية التيارات جبهة في سبيل الإطاحة بالنظام.

تابع: مراحل تطور الفكر السياسي الإيراني

5

الفكر السياسي الإيراني منذ ثورة ١٩٧٩م وحتى عام ١٩٨٩م

التيار الليبرالي

طالب هذا التيار بالحرية وسيادة القانون والاستقلال الوطني وخلق حكومة ديمقراطية تشارك جميع القوى في هذه الحكومة.

وعارض تفرد الفقهاء بالسلطة وكذلك قراءة التيار الديني الحاكم لنظرية ولاية الفقيه.

تم تهميش هذا التيار من الساحة السياسية رغم وصول رموز للسلطة(مهدي بازرجان- بني صدر).(حركة الحرية- الجبهة الوطنية)

الفكر السياسي الشيعي

التيار اليساري

طالبت القوى اليسارية لهذا التيار بنظام مشابه للأنظمة الديمقراطية المركزية وخلق مجتمع شعبي وتأميم المصانع وإنهاء التبعية. كما رفضت قراءة التيار الديني الحاكم لمبدأ ولاية الفقيه حيث تفضي هذه القراءة إلى تهميش دور الشعب باعتبارهم قصر وفاقدين للأهلية.

لم تستطع القوى والتنظيمات الممثلة لهذا التيار تحقيق عامل الاستمرارية، حيث تم إلغاؤه من الساحة السياسية(حزب توده- فدائي خلق- مجاهدي خلق). ولكن ظل فكر هذا التيار قائم خصوصا بين التنظيمات الإسلامية ذات التوجهات اليسارية(جناح اليسار في التيار الديني الحاكم).

التيار الديني الحاكم

يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا التيار من خلال الرؤى الفكرية لآية الله الخميني والتي صبت في قالب التأكيد على تحقيق الحكومة الإسلامية و دور الفقهاء في السلطة.

الفكر الديني خارج التيار الديني الحاكم

يمكن تقصيه في اتجاهين:

-اتجاه ظل معارضاً لتدخل الفقهاء في السلطة، و طالب بتقنين ولاية الفقيه بالأمور الحسبية فقط.(آية الله الخوئي - آية الله آراكي- آية الله قمي).

- اتجاه عارض التطبيق العملي لولاية الفقيه من قبل التيار الديني الحاكم بعد الثورة، وسعى إلى التأكيد على ضرورة مشاركة جميع التيارات في العملية السياسية، وعدم تفرد الفقهاء بالسلطة دون غيرهم.(آية الله شريعتمداري- آية الله طالقاني).

الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم حتى عام ١٩٨٩م

6

بدأت شرارات التباين والخلاف بين ما عرف باليمين واليسار داخل التيار الديني الحاكم بالظهور في كل من "منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية"و"حزب الجمهورية الإسلامية" وتركزت أهم تلك الخلافات في:

١- نشر بيان بمناسبة عيد العمل وصدور بيان في تأبين الدكتور"علي شريعتي."

٢- قضية السيادة الحزبية أم السيادة الفقهية داخل منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية.

٣- فيما يتعلق بالقوانين هل يجب الارتكاز على الفقه التقليدي فحسب، أم يجب الاستعانة بالفقه المتجدد واستنباط أحكام ثانوية حكومية.

تبلور هذان الجناحان فيما بعد في جمعية علماء الدين المناضلين(روحانيت)(اليمين الديني) ورابطة علماء الدين المناضلون(روحانيون)(اليسار الديني)

جناح اليمين الديني

أهم الركائز الفكرية لهذا الجناح :

١- ولاية الفقيه: عارض ولاية الفقيه المطلقة وطالب بتأطير صلاحيات الولي الفقيه ضمن الدستور، ومطالباً بمسائل مثل المولوية الإرشادية للولي الفقيه.

٢- التقيد بالأحكام الأولية والدستور ومعارضة أي قوانين تتناقض مع الأحكام الفقهية.

٣- يؤكد على الاقتصاد التقليدي من قبيل التجارة الداخلية ويعارض تحديد الملكية.

تولى جناح اليمين رئاسة السلطة التنفيذية(علي خامنئي) لدورتين غير أنه اصطدم بصلاحيات رئيس الوزراء ذوي الاتجاهات اليسارية، حال دون تغليب الرؤى اليمينية على الرؤى اليسارية في تلك السلطة.

جناح اليسار الديني

أهم الركائز الفكرية لهذا الجناح :

١- ولاية الفقيه: يؤمن بولاية الفقيه المطلقة، والصلاحيات اللامحدودة للولي الفقيه(التقاء فكري بين هذا الجناح وآية الله الخميني).

٢- خلق مجتمع شعبي مغلق تتولى فيه الحكومة عملية إلغاء المعرضين ومناهضة النظام الحزبي.

٣- التدخل المباشر للحكومة في المجال الاقتصادي والتأكيد على العدالة الاجتماعية وتحديد الملكية.

استمر هذا الجناح في السلطة بين عامي١٩٨٩،١٩٨١م، مستحوذاً على أغلبية مقاعد مجلس الشورى في دوراته الثلاثة وكذلك على السلطة القضائية والتنفيذية.

7

الفكر السياسي الإيراني بعد عام ١٩٨٩م حتى عام ٢٠٠٠م

جاء اختيار هذا التاريخ انطلاقاً من تزامنه مع ظهور توجهات جديدة أشبه فيما تكون بتحولات جذرية داخل الفكر السياسي لليسار واليمين الديني انعكست بوضوح من خلال أطروحات نخب كلا هذين الجناحين، وكذلك عودت التيار الليبرالي إلى الساحة من جديد وإن كان بالحد الأدنى من المشاركة.
ويمكن إجمال أسباب ذلك التحول في :
١- انتهاء الحرب العراقية الإيرانية(عام ١٩٨٨م) التي حالت دون ظهور التباينات داخل التيار الديني الحاكم.
٢- وفاة آية الله الخميني الذي كان له أثر واضح على طبيعة الممارسة السياسية.
٣- سيطرة اليمين على السلطة وتولي علي خامنئي منصب مرشد الثورة، وفي المقابل خسارة اليسار الديني لسلطات الدولة تباعاً.

جناح اليمين الديني

أهم الركائز الفكرية لهذا الجناح :
١- ولاية الفقيه: التأكيد على ولاية الفقيه المطلقة، بوصفها سلطة إلهية، تستمد جميع المؤسسات مشروعيتها من هذه النظرية، وتأطير مفهوم الخميني للحكومة في إطار فكري إخباري لا يمكن المساس به، بعد أن ظل هذا الجناح ينادي بتأطير ولاية الفقيه في الدستور طوال العقد الأول للثورة.

حالف تكتيكي مع المؤسسة الثقافية لأنصار حزب الله(اليمين المتشدد)، نظراً للتلاقي الفكري في مسألة ولاية الفقيه المطلقة، ولكن هناك تباين حول الرؤى الاقتصادية.

١- السيطرة على السلطة التنفيذية(هاشمي رفسنجاني)
٢- أغلبية في مجلس الشورى في دورته الخامسة(٩٢-١٩٩٦م).
٣- السيطرة على السلطة القضائية ومجلس صيانة الدستور.

لم يبد اليمين(مجلس الشورى الخامس) تعاون مع حكومة رفسنجاني نتيجة لتعارض تلك الحكومة مع الاقتصادي التقليدي الذي ينشده اليمين التقليدي للحفاظ على العلاقة الأزلية مع البازار؛ فرفض ما تقدم به هذه الحكومة من محاولة تحديث الشبكة التقليدية للإنتاج والتوزيع وإقامة سلسلة المتاجر الكبرى والمناطق الحرة، كما وأدى عدم أدراج عدد من الشخصيات المعتدلة المحسوبة على اليمين ضمن قائمة اليمين في الدورة الخامسة فأدى ذلك إلى ظهور الانشقاق الثاني في جمعية علماء الدين المناضلين (روحانيت) التي عرفت فيما بعد باليمين المحافظ.

جناح اليمين المعتدل

جناح اليسار الديني

أهم الركائز الفكرية لهذا الجناح :
١- ولاية الفقيه: عرض أطروحات تراوحت بين تأطير ولاية الفقيه بالدستور وطرح نظريات سياسية شيعية بديلة لولاية الفقيه المطلقة، تسعى من خلالها إلى توسيع دائرة المشاركة الشعبية، وإعطاء السلطة الشعبية دوراً إلى جانب السلطة الإلهية في الحكومة، بعد أن ظل هذا الجناح متمسكاً بولاية الفقيه المطلقة ومؤيداً لها حينما كانت تخدم مصالحه طوال العقد الأول للثورة.

بعد فقدانه للسلطات تباعاً بدءاً من السلطة التنفيذية مروراً بالسلطة القضائية ومجلس صيانة الدستور وصولاً إلى السلطة التشريعية، وقبل هذا وذاك فقدانه للداعم الأكبر له بوفاة آية الله الخميني؛ بدأ في إعادة النظر في سياساته الراديكالية التي كان ينتهجها في العقد الأول، وهو ما أسفر عن ظهور اليسار الديني الحديث

جناح اليسار المعتدل

تحالف تكتيكي داخل المجلس في دورته الخامسة أتبعه تحالف في انتخابات رئاسة الجمهورية السابعة، تبلور ذلك التحالف في "تكتل الثاني من خرداد" الذي فاز بأغلبية مقاعد المجلس السادس. ضم كذلك قوى التيار الليبرالي. سعى هذا التحالف إلى خلق سلطة ديمقراطية و مشاركة شعبية. ولكن ما لبث هذا التحالف أن انفض بسبب التباين الفكري بين قوى هذا التحالف.(يسار ديني- يمين معتدل- تيار ليبرالي)

(الفكر السياسي للاتجاهات الثلاثة في العقد الثاني للثورة)

المسألة	الاتجاه الأول (اليمين المحافظ ـ اليمين المتشدد)	الاتجاه الثاني (اليسار الديني ـ اليمين المعتدل)	الاتجاه الثالث (التيار الليبرالي الوطني والوطني الديني)
مشروعية السلطة	إلهية انطلاقاً من النظرة التكوينية التوحيدية	إلهية ـ شعبية	(شعبية دينية)
نوع الحكومة	حكومة إسلامية ولائية	حكومة دينية ديمقراطية لا تقتصر على الجوانب الفقهية فحسب.	"الحكومة الديمقراطية الإسلامية
نظرية ولاية الفقيه	الطريق الشرعي الوحيد للوصول إلى الولاية الإلهية	نظرية سياسية قائمة على علم الكلام، و نتاج معاهدة بين طرفين الولي الفقيه(القبول)، والشعب(الإيجاب)	معارض لولاية الفقيه من منطلق أن الحكومة الإلهية هي التي تقوم وفق المسئولية المشتركة في المجتمع وهي ليست حكومة فرد أو فئة خاصة
صلاحيات ولاية الفقيه	صلاحيات مطلقة وأعلى من الدستور	التوازن بين الحقوق والمسئوليات	–
المشاركة الشعبية	تأتي من باب التكليف والقبول والإحساس بالشراكة في تحقيق الحكومة الدينية وليس إضفاء المشروعية عليها.	تأتي في باب الحق والواجب	التأكيد على دور الشعب بوصفه الركن الرئيسي في السلطة.
السلطة	ولاية وليست وكالة	وكالة وليست ولاية	وكالة وليست ولاية
الأحزاب	امتداد لولاية الفقيه وتأتي نظرية ولاية الفقيه على رأس برامجها وفكرها	وسيلة لتفعيل دور الشعب في السلطة	تجسيد للسلطة الشعبية في السلطة
النخبة الحاكمة	الفقهاء، من منطلق أن السلطة هي سلطة إلهية	النخبة المستنيرة لأن مفهوم الحكومة الدينية هو إقرار القوانين الإسلامية وليست تفرد الفقهاء بالسلطة	النخبة المستنيرة، والتخصص
الحرية	تأتي في إطار الحق والواجب،كما أن المسئولية الدينية مقدمة على الحرية السياسية	الحرية الإيمانية التي تتضمن حقوق البشر والحقوق الدينية	حرية المعارضة والتعبير
المجال الثقافي	الثقافة الدينية الإلهية في مواجهة الغزو الثقافي	الحرية الفكرية هي الطريق للوصول إلى الفهم الصحيح للديمقراطية	خلق مناخ من الحرية تستطيع مختلف فئات الشعب التعبير عن آرائها باستقلالية
القراءات المتعددة للدين	تفضي إلى مخالفة أوامر الله ونواهيه	قبول المعرفة الدينية والتأويل وتعدد القراءات نظراً لما لـ"الظاهرة الإنسانية من أثر على تلك المعرفة"	التأكيد على تعدد القراءات
الديمقراطية	حصيلة ذلك التحريف الذي أصاب الديانات الأخرى مثل المسيحية، وهو ما أدى إلى افتقادها القدرة والأهلية والقابلية لقيامها بواجبها تجاه إدارة جوانب حياة الإنسان	وسيلة لتفعيل دور المجتمع والمشاركة الشعبية و تهيئة المجال للطرح والدفاع العقلاني عن العقيدة	أفضل الأنظمة للوصول إلى الحق والعدل
قوى داخل وقوى خارج دائرة النظام	الإيمان بولاية الفقيه المطلقة والزعامة الدينية والدستور	في إطار الأنظمة الديمقراطية الحديثة	الإيمان بسيادة الشعب ومبدأ الجمهورية في النظام و الالتزام بالدستور

«يأتي الولي الفقيه بوصفه الطريق الشرعي الوحيد للوصول إلى الولاية الإلهية بحيث تستمد جميع مؤسسات النظام مشروعيتها من الله تعالى عن طريق ولاية الفقيه».

،،محمد تقي مصباح يزدي،، الاتجاه الأول..

«للولي الفقيه حق السلطة والولاية في عصر الغيبة وهو الآمر الناهي وهو من يدير أمور المجتمع ويجب على الشعب الامتثال لأوامره وطاعته. فطاعته هي طاعة لمن استخلفه على ذلك ومن يخالف أوامره فهو يخالف أوامر إمام الزمان».

،،محمد تقي مصباح يزدي،، الاتجاه الأول..

«قيد "مطلقة" [ولاية الفقيه المطلقة] في الدستور جاء في مقابل أولئك الذين يعتقدون أن الفقيه يحق له التصرف والتدخل فقط في الجوانب الضرورية. إن نظرية ولاية الفقيه المطلقة، تعتبر جميع جوانب المجتمع الإسلامي ضرورية كانت أم غير ضرورية تقع ضمن النطاق والصلاحيات الشرعية للفقيه».

،،محمد تقي مصباح يزدي،، الاتجاه الأول..

«إن فكرنا قائم على أن الزعامة في الإسلام تأتي فوق القانون والدستور. لذا فإذا ارتأت الزعامة تغيير الدستور فإن تغييره سيأتي عن طريق هذه الزعامة».

،،أية الله رضواني،، الاتجاه الأول..

«الحكومة الإسلامية التي تأتي في صورة نظرية ولاية الفقيه، يأتي مبدأ "التكليف" بوصفه الركن القائم عليه مشروعية هذا النظام وليس للشعب دور فيما يتعلق بالمشروعية. إن أولئك الذين يدّعون أن الله عز وجل قد أعطى للشعب في الحكومة الإسلامية حق انتخاب الحاكم إنما هو فكر ليبرالي وليس فكراً نابعاً من نظرية ولاية الفقيه...إن الولي أو الزعيم هو مصدر مشروعية النظام وأن طاعته تأتي من باب التكليف وليس من باب القانون»

،،محمد جواد لاريجاني،، الاتجاه الأول..

«إن منح الوكالة هو أمر مختلف عن منح الولاية. فهما أمران يمكن أن يقوم بهما الإمام المعصوم. إذ يمكنه أن يعين له وكيلاً كما أنه باستطاعته أن يمنح الولاية لأحد معين. وفي المقابل ليس للشعب أي من هاتين الصلاحيتين. فالشعب لا يمنح الفقيه الوكالة في القضاء مثلاً بحيث يصبح وكيلاً عنهم. إن من وهب الفقيه هذا الحق هو الدين شاء الناس أم أبوا. وغاية مهمة الشعب هي التعرف على الفقيه الجامع للشرائط ولذا فهذا يأتي في عداد القبول لا التوكيل».

،،عبد الله جواد آملي،، الاتجاه الأول..

«لقد اقترح بعضهم أثناء تدوين الدستور عبارة "الشعب ينتخب"، بَيْد أنه تم تغييرها إلى"الشعب يقبل" وذلك لأن دور الشعب هنا هو القبول بولاية الفقيه وليس توكيل الفقيه وانتخابه».

،،عبد الله جواد آملي،، الاتجاه الأول..

«مسألة الحكومة الدينية موضوع مقدم على الجوانب الفقهية وأن الطريقة الصحيحة لتناولها تتأتي من خلال علم الكلام، وكذلك الحال بالنسبة لنظرية ولاية الفقيه».

،،عبد الكريم سروش،، الاتجاه الثاني..

«لا يوجد لولاية الفقيه أساس معتبر في الفقه الإسلامي. لقد جاءت هذه النظرية من قبل فقهاء أجلاء عن طريق قراءتهم الخاصة لبعض المصادر الإسلامية...إن رفض ولاية الفقيه لا يعنى الإخلال بالتعاليم والواجبات الإسلامية».

،،محسن كديور،، الاتجاه الثاني..

«إضفاء القداسة على السياسة والحكومة سيفضي إلى أن تصبح حرمة وقداسة النخبة الحاكمة من حرمة وقداسة الدين، ويصبح نقد هذه النخبة من نقد الدين، في حين أن الدستور قد كَفل للشعب حق السيادة وانتقاد النخبة الحاكمة».

،،هاشم أغا جري،، الاتجاه الثاني..

«مفهوم ولاية الفقيه هو أن يكون الحاكم منتخباً ووكيلاً عن الشعب ويؤدى واجبات الولاية نيابة عن الشعب مراعياً لشروط وواجبات الوكالة. ويلعب الشعب الدور المحوري في اختيار وتعيين ولي الأمر وفق المعايير الإسلامية».

،،صالحي نجف آبادي،، الاتجاه الثاني..

«إنني اقترحت إدخال المادة القانونية بشأن الولي الفقيه في الدستور بعد الثورة. وولاية الفقيه هي صنيعتي ولكنني ارفضها اليوم، لان الولي الفقيه حسبما كنت أريد لا يعدو عن كونه مراقباً ينظر إلى الأمور ويقدم النصائح إلى السلطات القانونية. ولكن ما نراه هو قيام دكتاتورية أكثر استبداداً من النظام السابق باسم الدين ومذهب أهل البيت تحت مظلة الولي الفقيه التي جمعت تحتها عناصر فاسدة ومنافقة ومنحرفة لا دين لها ولا إيمان لا بثورة ولا بأخلاق»

،،آية الله حسين منتظري،، الاتجاه الثاني..

«الشعب أهم ركن في الحكومة الديمقراطية وهو من أوجد الحكومة ويشارك فيها من منطلق الحق أو الواجب الشخصي»

،،عبد الكريم سروش،، الاتجاه الثاني..

«إن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي منح بموجبها الله سبحانه الإنسان خلافة الأرض وتراعى فيها الأحكام الدينية في سائر المجالات. إن الحكومة الإلهية هي التي تقوم وفق المسئولية المشتركة في المجتمع وهي ليست حكومة فرد أو فئة خاصة، إنها حكومة تمثل الحق الطبيعي للشعب. أما فيما يتعلق بشكل الحكومة فإننا ندع المكان والزمان ليفرضا ذلك النوع من الحكومة، ولذا فلا يمكننا اعتبار الحكومة الإسلامية القائمة على النظام الملكي غير صحيحة أو أن النظام الجمهوري صحيح. إن المعطيات وعاملي الزمان والمكان هي التي تحدد شكل الحكومة».

،،حسن يوسف اشكوري،، الاتجاه الثالث..

«عندما يستطيع المسلمون أو المتدينون أن يحققوا الأغلبية فإننا لابد أن نطلق على تلك الحكومة مسمى حكومة المتدينين وليس الحكومة الإسلامية».

،،عزت الله سحابي،، الاتجاه الثالث..

«إن "الحكومة الديمقراطية الإسلامية" هي المسمى الأفضل الذي ننشده حيث يـأتي لفظ "إسلامية" فيها في جانب المحتوى وفلسفة ورسالة الفكر، أما لفظ "ديمقراطيـة" فيؤكد على الوطنية ورأي الشعب الحر وحق الرقابة وتدخل الشعب المباشر وغير المباشر في سائر الأمور عن طريق القوانين والضوابط»

،،حسن يوسف اشكوري،، الاتجاه الثالث..

«أردنا التمييز بين تلك القوى فإنه لابد وأن يكون ذلك التقسيم قائماً وفق معيار الإيمان بسيادة الشعب من عدمه ومبدأ الجمهورية في النظام...إن قوى داخل دائرة النظام هي القوى الملتزمة بالدستور. أما قوى خارج دائرة النظام فهي تلك التي لا تؤمن بنظام الجمهورية ولا تؤمن بالمساواة بين سائر المواطنين».

،،إبراهيم يزدي،، الاتجاه الثالث..

«أثبتت العشرون سنة المنصرمة في إيران أن الحكومة التي تأتي باسم الـدين، لا تأخذ منه سوى صورةٍ ظاهريةٍ وتؤدى بالتالي إلى مزيد مـن الانحطـاط داخـل المجتمع في الناحية الإيمانية».

،،عزت الله سحابي،، الاتجاه الثالث..

«أعتقد أننا نقترب من نهاية مرحلة ولاية الفقيه فـي إيـران، وإذا كـان لهـا أي مستقبل، فإن الولي الفقيه سيكون من طهران وليس مـن قـم، لأن إدارة المجتمـع تحتاج إلى أكثر من المعرفة الفقهية».

،،محسن كديور،، الاتجاه الثاني..

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

١. إبراهيم الدسوقى شتا (دكتور) : الثورة الإيرانية ، الجذور والأيديولوجية، دار الوطن العربي، بيروت ، ١٩٧٩م.

٢. احمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، دار الشورى للدراسات الإسلامية، لندن، ١٩٩٧م.

٣. احمد عنايت : الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمه د. إبراهيم الدسوقى شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٤م.

٤. آية الله حسين منتظري : دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، الدار الإسلامية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٩١م.

٥. آية الله محمد باقر الصدر : مجموعه «الإسلام يقود الحياة»، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١م.

٦. بديع محمد جمعة(دكتور) : الشاه عباس الكبير ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠م.

٧. بيژن ايزدي(دكتور): مدخل إلى السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية، تقديم وترجمة سعيد الصباغ، الطبعة الأولى، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٨. توفيق السيف : ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي فى عصر الغيبة ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافى الغربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٩م

٩. ثروت بدوى(دكتور) : النظم السياسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٩٢م

١٠. حامد الكار(دكتور) : دور العلماء فى السياسة الإيرانية المعاصرة ، فى كتاب إيران ١٩٠٠ – ١٩٨٠م الثورات المعاصرة ، القوى السياسية والاجتماعية ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨٠م.
١١. حسن نافعة(دكتور) : مبادئ علم السياسة، مكتبة الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م.
١٢. حسين يزدي : الحرية عند الشهيد مطهرى ، الطبعة الأولى ، دار الهادى ، بيروت، ٢٠٠١م.
١٣. خليل رزق : الولاية والحاكمية عند الشيعة ، الطبعة الأولى ، دار البلاغة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٢م.
١٤. روجر اوين : الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط ، ترجمة عبد الوهاب علوب الطبعة الأولى ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٤م.
١٥. روي متحدة : بردة النبي، ترجمة رضوان السيد ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣م.
١٦. سبهر ذبيح : قصة الثورة الإيرانية (سرد محايد ليوميات الثورة الإيرانية)، ترجمة عبد الوهاب علوب ، الطبعة الأولى ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٤م.
١٧. سيد جلال الدين المدنى : تاريخ إيران السياسي المعاصر ، ترجمه سالم مشكور الطبعة الأولى ، منظمة الإعلام الإسلامي ، طهران ، ١٩٩٣م–
١٨. شيخ المفيد : أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات ، دار الكتاب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٣م.
١٩. علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) : نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، الطبعة الخامسة، منشورات دار الهجرة، قم، إيران،١٤١٢هـ.ق
٢٠. علي شلش: جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، الطبعة الأولى، دار الشرق، القاهرة،١٩٨٧م.

٣٣. مهدي شحاته وآخرون: إيران: تحديات العقيدة والثورة، الطبعة الأولـى، مركز الدراسات العربي ــ الأوروبي، بـاريس، توزيـع مكتبـة بيسـان، بيروت، ١٩٩٩م.
٣٤. نيفين عبد المنعم مسعد(دكتور) : صنع القرار في إيران والعلاقات العربية – الإيرانية ، الطبعة الأولى ، مركز دراسات الوحـدة العربيـة ، بيـروت ٢٠٠١م.
٣٥. هاشمي رفسنجاني: عهد الكفاح(مذكرات)، تحت إشراف المهندس محسن هاشمي، ترجمة د. محمد السعيد عبد المؤمن، الطبعـة الأولـى، زهـدي للطباعة، القاهرة، ١٩٩٩م.
٣٦. وليد محمود عبد الناصر(دكتور) : إيران صعود وهبوط ، التيار التقـدمي الإسلامي ، دار المستقبل العربي، القاهرة ،١٩٩٣م.

ثانياً : المصادر والمراجع الفارسية :

١. ابراهيم يزدى وديگران: دين وحكومـت : مجموعـه سـخنرانيهاي سمينار دين وحكومت در انجمن اسلامى مهندسـين ، چـاپ اول ، مؤسسهٔ خدمات فرهنگى رسا ، تهران ، ١٣٧٨هـ.ش.
٢. احمد جهان بزرگى : انديشه سياسي امام خمينى، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، تهران، ١٣٨١هـ.ش.
٣. احمد كسروى : تاريخ مشروطيت ايـران، اميـر كبيـر، تهـران، ١٣٦٣هـ.ش.
٤. اسـناد انقـلاب اسـلامى: جلـد اول، مركـز اسـناد انقـلاب اسلامى، ١٣٧٤هـ.ش.
٥. اكبر گنجى :تلقى فاشستى از دين وحكومت، چاب ششم، طرح نـو، تهران، ١٣٧٩ هـ.ش.

٢١. غسان طعان: التغرب في الثقافة الإيرانية الحديثة، الطبعة الأولى، بيسان للنشر، بيروت، ٢٠٠١م.
٢٢. فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة،تطور الفقه السياسي الشيعي، الطبعة الأولى، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٨م.
٢٣. فاضل رسول: هكذا تحدث على شريعتي، الطبعة الثالثة، دار الكلمة للنشر، بيروت، ١٩٨٧م.
٢٤. محمد إقبال(رسالة الخلود)أو جاويد نامه: ترجمة وشرح الدكتور محمد السعيد جمال الدين ، نشر سجل العرب، القاهرة،١٩٩٤م.
٢٥. محمد السعيد عبد المؤمن(دكتور) : الفقه السياسي في إيران وأبعاده ، الطبعة الأولى ، هجر للطباعة والنشر ، ١٩٨٩م.
٢٦. ـــــــــ : ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق ، دار هجر ، القاهرة ، ١٩٩١م.
٢٧. محمد تقي مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه ، الطبعة الأولى ، دار الهادي، بيروت ، ٢٠٠٣م.
٢٨. محمد حسن نجفى : جواهر الكلام ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ١٩٨٩م.
٢٩. محمد خاتمي: التنمية السياسية التنمية الاقتصادية والأمن، ترجمة سرمد الطائي، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، لبنان ٢٠٠٢م.
٣٠. محمد عمارة (دكتور) : الفكر القائد للثورة الإيرانية، دار ثابت، ١٩٨٢م.
٣١. محمد صادق الحسيني: إيران ، سباق الإصلاح من الرئاسة إلى البرلمان ، الطبعة الأولى ، رياض الريس للطباعة والنشر ، لبنان،٢٠٠١م.
٣٢. مهدي بازرجان: الحد الفاصل بين الدين والسياسة ، ترجمة فاضل رسول، الطبعة الأولى ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٢م.

٦. ـــــــــــ: نقدي برأي تمام فصول، گفت وگوی اكبر گنجی باعبد الله نوری چاپ ششم، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹هـ.ش.
٧. امام خمینی : المكاسب المحرمه، جلد دوم، مطبعه مهر، قم، ۱۳۸۱هـ.ش.
٨. ـــــــــــ: تحرير الوسيلة، مطبعة الآداب، النجف، ۱۳۸۰هـ.ش.
٩. ـــــــــــ: كشف الاسرار، بی تا، قم.
١٠. ـــــــــــ : ولايت فقيه (حكومت اسلامی)، امير كبير، تهران، ۱۳۷۳ هـ.ش.
١١. الهه كولايی طبرستانی : استالينيسم وحزب توده ايران، چاپ اول، انتشارات مركز اسناد انقلاب اسلامی ، تهران ، ۱۳۷٦ هـ.ش.
١٢. جان فوران : تاريخ تحولات اجتماعی ايران، ترجمة احمد تدين، چاپ سوم، مؤسسة خدمات فرهنكی رسا، تهران، ۱۳۷۹هـ.ش.
١٣. جميله كديور: تحول گفتمان سياسی شيعه در ايران، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ هـ.ش.
١٤. حامد الگار : ميرزا ملكم خان، شركت سهامی انتشارات، تهران، ۱۳٦هـ.ش.
١٥. ـــــــــــ: دين ودولت در ايران، ترجمه ابو القاسم سری ، توس، تهران، ۱۳٦۹هـ.ش.
١٦. حجت مرتجی : جناحهای سياسی در ايران امروز ، چاپ پنجم ، انتشارات نقش نگار ، تهران ، ۱۳۷۸هـ.ش.
١٧. حسن يوسف اشكوری: انديشه های سياسی شيعه در تشيع، چاپ اول، نشر سعيد مجتبی ، تهران ، ۱۳۷۳هـ.ش.
١٨. حسين كاجی (به كوشش) : تأملات ايرانی (مباحثات با روشنفكران معاصر در زمينه فكر وفرهنگ ايران)، چاپ اول ، انتشارات روزنه، تهران ، ۱۳۸۰هـ.ش.

١٩. حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران از ١٣٥٨ تا ١٣٧٨هـ. ش ، چاپ اول انتشارات آزادى انديشه، تهران١٣٧٨هـ.ش.
٢٠. حميد شوكت : نگاهى ازدرون به جنبش چپ ايران ، گفتگو بامهدى خان بابا تهرانى ، چاپ دوم ، شركت سهامى انتشارات ، تهران ، ١٣٨٠هـ.ش.
٢١. داود على بابائى : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت ؟ (ازبازرگان تاخاتمى) جلداول ، چاپ اول ، انتشارات ، اميد فردا ، ١٣٨٢ هـ.ش.
٢٢. ـــــــــ : بيست وپنج سال در ايران چه گذشت ؟ (ازبازرگان تاخاتمى) جلد دوم ، چاپ دوم ، انتشارات ، اميد فردا ، ١٣٨٣هـ.ش.
٢٣. رسول جعفريان : انديشهاى يك عالم شيعى در دولت صفوى ، انتشارات انصاريان ، تهران ، ١٣٧٥هـ.ش.
٢٤. رضا صنعتى : مصباح دوستان (ناگفته هايى از زندگى علمى وسياسى آيت الله مصباح يزدي ، چاپ اول ، هماي غدير ، قم ، ١٣٨٣ هـ.ش.
٢٥. سپهبر ذبيح : تاريخ كمو نيستى در ايران ، ترجمه محمد، چاپ اول، رفيعى مهر آباد ، انتشارات نو ، تهران ، ١٣٦٩هـ.ش.
٢٦. ـــــــــــــ : تاريخ سياسى بيست وپنج ساله ايران (ازكودتا تا انقلاب) جلد دوم ، چاپ ششم ، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش.
٢٧. سعيد برزين(دكتر) : جناح بندى سياسي در ايران از دهه ١٣٦٠هـ. ش تا دوم خرداد ١٣٧٧ هـ.ش، چاپ اول ، نشر مركز، تهران ، ١٣٧٧هـ.ش.

٢٨. ـــــــــــــــــ : مجموعه خطبه هاي نمـاز جمعـه تهـران ، وزارت ارشاد اسلامى ، تهران ، ١٣٦٤هـ.ش.
٢٩. سيد هاشم آقاجرى : حكومت دينى وحكومت دموكراتيك ، چاپ دوم، مؤسسهٔ نشر وتحقيقات ذكر ، تهران ، ١٣٨٢ هـ.ش.
٣٠. شيخ محمد على آراكى : المكاسب المحرمه ، مؤسسه در راه حق ، قم، ١٤١٣ هـ.ش.
٣١. عباس شادلو : احـزاب وجناحهـاي سياسـى إيـران، چـاپ اول، انتشارات گستره، تهران، ١٣٧٩هـ.ش.
٣٢. عباس عبدى (زير نظر) : معماي حاكميت قانون در ايران ، چـاپ اول ، طرح نو ، تهران ، ١٣٨١هـ.ش.
٣٣. عباس على عميد زنجانى: انقلاب اسلامى وريشة آن ، چاپ پنجم ، نشر كتاب سياسى ، تهران ، ١٣٧١ هـ.ش.
٣٤. ـــــــــــــــــ: فقه سياسي، حقوق سياسي ومبانى قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران ، جلد اول ، چاپ اول ، انتـشارات امير كبير ، تهران ، ١٣٦٦هـ.ش.
٣٥. ـــــــــــــــــ: فقه سياسى (حقوق اساس ومبانى قانون اساس جمهورى اسلامى ايران) جلد دوم ، چـاپ اول ، مؤسـسه انتشارات امير كبير ، تهران ، ١٣٦٦هـ.ش.
٣٦. عبد العلى بازرگان: در عرصه اصلاحات ونوگرايى دينى ، چاپ اول، شركت سهامى نشر، تهران ، ١٣٨١هـ.ش.
٣٧. عبد الكريم سروش : آئين شهريارى ودينداری (سياست نامـه ٢) ، چاپ اول ، مؤسسهٔ فرهنگى صراط ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش.
٣٨. ـــــــــــــــــ : سياست نامـه ، جلـد اول ، چـاپ سـوم ، مؤسسهٔ فرهنگى صراط ، تهران ، ١٣٧٩ هـ.ش.

٣٩. ـــــــــــــــ : قبض وبسط تؤريك شريعتی (نظريـــه تكامـــل معرفت دينی) ، چاپ سوم ، نشر صراط ، تهران ، ١٣٧٥هـــ.ش.
٤٠. غلام حسين زركری نژاد (به كوشش): رسائل مشروطيت ، ، كوير، تهران ، ١٣٧٤ هـــ.ش.
٤١. غلامرضا نجاتی: تاريخ سياسی پيست وپنج ساله ايران (ازكودتا تا انقلاب) جلد اول ، چاپ ششم ، مؤسسه خدمات فرهنگـــی رســـا ، تهران ، ١٣٧٩هـــ.ش.
٤٢. ـــــــــــــــ : تاريخ سياسی پيست وپنج ساله ايران (ازكودتـــا تا انقلاب) جلد دوم ، چاپ ششم ، مؤسسه خدمات فرهنگی رســـا ، تهران ، ١٣٧٩هـــ.ش.
٤٣. علي ربانی گلبايگانی: دين ودولت ، چاپ سوم ، مركـــز انتـــشارات آثار پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی ، تهران، ١٣٨١هـــ.ش.
٤٤. علي رهنما(دكتر) : مسلمانی در جستجوی ناكجا آبـــاد (زندگينامـــه سياسی علی شريعتی) ، چاپ دوم ، گام نو ، تهران ١٣٨١هـــ.ش
٤٥. علي شريعتی : انتظار ، چاپ دوم ، انتشارات همگـــام ، تهـــران ، ١٣٥٦ هـــ.ش.
٤٦. ـــــــــــــــ : بازگشت به خويش ، بی جا ، ١٣٥٥هـــ.ش.
٤٧. ـــــــــــــــ : تشيع علوی تشيع صفوی ، انتشارات قلم ، تهران ، ١٣٦٥هـــ.ش.
٤٨. ـــــــــــــــ : توحيد وشرك ، چاپ اول ، انتشارات قلم ، تهـــران ١٣٦٦هـــ.ش.
٤٩. عليرضا علوی تبار: روشفنكری ، دينداری ، مردم سالاری ، چـــاپ اول ، فرهنگ واندیشه ، تهران ، ١٣٧٩ هـــ.ش.
٥٠. فرزين وحدت : رويارويی فكری ايران با مدرنيت ، ترجمـــه مهـــدی حقيقت خواه ، چاپ اول ، انتشارات ققنوس ، ١٣٨٣ هـــ.ش.

٥١. فروغ جهانبخش: اسلام ، دموكراس ونوگرابی دینـــی در ایـــران از بازرگان تا سروش ، ترجمه جلیل پروین ، چاپ اول ، گـــام نـــو ، تهران ، ١٣٨٣ هـ.ش.
٥٢. قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران: دبير خانه مجلـــس برســـي نهائی قانون اساسی،١٣٥٨ هـ.ش.
٥٣. ماشاء الله آجودانی(دكتر): مشروطه ای ایران ، چـــاپ اول ، نـــشر اختران ، تهران ، ١٣٨٢ هـ.ش.
٥٤. مجتبی مقصودی (دكتر) (به اهتمام): تحـــولات سیاســـی اجتمـــاعی ایران ١٣٢٠ هـ .ش ١٣٥٧ هـ.ش، چاپ اول ، انتشارات روزنه ، تهران ،١٣٨٠ هـ.ش.
٥٥. محسن آرمین: اسلام ، اجتماع ، سیاست ، چاپ اول ، مؤسسه نشر تحقیقات ذكر ، تهران ، ١٣٨١ هـ.ش.
٥٦. محسن كدیور : حكومت ولایی (اندیشه سیاسی در اسلام) ، چـــاپ چهارم ، نشرنی ، تهران ، ١٣٨٠ هـــ.ش .مؤسسه در راه حـــق ، قم، ١٤١٣ هـ.ش.
٥٧. ــــــــــــــ: سه نظریه دولت در فقه شیعه ، به اهتمام محمد تقی فاضل میبـــدی، مؤســـسه معـــارف اســـلامی امـــام رضـــا ، قـــم ، ١٣٧٦ هـ.ش.
٥٨. ــــــــــــــ : نظریه های دولت در فقه شیعه ، جلـــد اول، چـــاپ پنجم، نشرنی ، تهران ، ١٣٨٠ هـ.ش.
٥٩. محسن مدیر شانه جی : احزاب سیاسی ایران با مطالعـــه مـــوردی نیروی سوم وجامعه سوسیالیست، مؤسسه خدمات فرهنگی رســـا ، تهران ، ١٣٧٥ هـ.ش.
٦٠. محمد پزشكي وديگران: انقلاب اسلامی وچگونگی رخداد آن، چاپ چهلم، انتشار معارف، تهران، ١٣٨٣ هـ.ش.

٦١. محمد تقي اسلام(به كوشش) : زندگی نامه آيت الله مصباح يــزدي، چاپ اول، انتشارات پرتو ولايت، تهران، ١٣٨٢ هـ.ش.
٦٢. محمد تقی مصباح يزدی : حكومت اسلامی وولايت فقيــه ، چــاپ سوم، شركت چاپ ونشر بين المللي، تهران،١٣٨٢ هـ.ش.
٦٣. ـــــــــــــ : نظرية حقوقی اسلام، چاپ اول، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمينی، قم، ١٣٨٠ هـ.ش.
٦٤. ـــــــــــــ: نظريهٔ سياسی اسلام (سلسله سخنرانی هاي قبــل از خطبه هاي نماز جمعه تهران) ، جلداول ، چاپ اول ، مؤسسهٔ آموزش وپژوهشی امام خمينی ، قم ، ١٣٧٨ هـ.ش.
٦٥. ـــــــــــــ : نظريهٔ سياسی اسلام (سلسله سخنرانی هاي قبل از خطبه هاي نماز جمعه تهران) ، جلد دوم ، چاپ اول ، مؤسسهٔ آموزش وپژوهشی امام خمينی ، قم ، ١٣٧٨ هـ.ش.
٦٦. محمد جعفری هرندی(دكتر) : فقها وحكومت ، پژوهشی در تــاريخ فقه سياسی شيعه ، چاپ اول انتشارات روزنه ، تهــران ، ١٣٧٨ هـ.ش.
٦٧. محمد جواد ارســطا : ذكــری، چــاپ دوم، نــشر نــي، تهــران، ١٣٨١هــ.ش.
٦٨. محمد حسين غروری نائينی : تنبيه الأمة وتنزيه الملــه ، مقدمــه وتوضيحات به قلم سيد محمد طالقانی ، شركت ســهامی انتــشار ، تهران ، ١٣٥٩ هـ.ش.
٦٩. محمد خاتمي: احزاب وشوراها، چاپ اول، انتــشارات طــرح نــو، تهران، ١٣٨٠هـ.ش.
٧٠. محمد علی هاميون كاتوزيان : مصدق ومبــارزه بــرای قــدرت در ايران، ترجمه فرزانه طاهری ، جلد دوم، نــشر مركــز، تهــران ، ١٣٧٨ هـ.ش.

٧١. محمد قوچانی (به کوشش) : دولت دینی دین دولت ، (گفت وگو با حسن یوسف اشکوری) ، چاپ اول ، نشر سرایی ، تهران ١٣٧٩هـ.ش.
٧٢. ـــــــــــ: جمهوری مقدس ، برش هایی از تاریخ جمهوری اسلامی ، چاپ اول ، نقش ونگار ، تهران ، ١٣٨١هـ.ش.
٧٣. ـــــــــــ: نازی آبادهاي ها ، چاپ دوم ، نشر سرا ، تهران ، ١٣٨٣هـ.ش.
٧٤. محمد مجتهد شبستری : نقدی براقرائت رسمی ازدین (بحرانها، چالشها ، راه حلها) ، چاپ اول ، انتشارات طرح نو ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش.
٧٥. محمد مهدی خلخالی : حاکمیت در اسلام ، چاپ دوم ، فرهنگ رسا، تهران ، ١٣٧١ هـ.ش.
٧٦. مرتضی مطهری : پیرامون انقلاب اسلامی ، چاپ پنچم ، صدرا ، تهران ، ١٣٦٨ هـ.ش.
٧٧. ـــــــــــ : سیری در نهج البلاغه، چاپ هفتم، صدرا، تهران، ١٣٦٩ هـ.ش.
٧٨. مسعود احمد زاده : مبارزه مسلحانه : هم استراتژی هم تاکتیك :بی جا،بي تا،١٣٥٧هـ.ش.
٧٩. مهدی بازرگان : انقلاب ایران در دو حرکت ، چاپ بنچم ، نهضت آزادی تهران، ١٣٦٣هـ.ش.
٨٠. ـــــــــــ : شصت سال خدمت ومقاومت (خاطرات) جلد اول ، به کوشش غلا مرضا نجاتی ، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا ، تهران ، ١٣٧٥هـ.ش.
٨١. موسی غنی نژاد(دکتر) : تجدر طلبی وتوسعه در ایران معاصر ، چاپ دوم ، نشر مرکز ، تهران ، ١٣٨٢هـ.ش.

٨٢. موسى نجفى(دكتر): مدخلى بر تاريخ انديشه سياسى در اسلام وايران ، چاپ اول ، نشر فرانيش ، تهران ، ١٣٨١ هـ.ش.
٨٣. نهضت آزادى : مواضع نهضت در قطعنامه سوم، نهضت آزادى، تهران، ١٣٦٢ هـ. ش.
٨٤. نور الدين كيانورى (خاطرات) : به كوشش تحقيقاتى وانتشاراتى ديدگاه ، انتشارات اطلاعات ، تهران ، ١٣٧٢هـ.ش.
٨٥. نيكى آر. كدى : نتايج انقلاب ايران ، ترجمه مهدى حقيقت خواه ، چاپ اول ، انتشارات ققنوس ، تهران ، ١٣٨٣هـ.ش.
٨٦. يراوند إبراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ترجمة احمد كل محمدى، چاپ پنجم ، نشرنى ، تهران ، ١٣٧٩ هـ . ش.

ثالثاً : الصحف والدوريات العربية :

- البيان (صحيفة إماراتية) : ٢٠٠٠/٣/٣م.
- الوفاق (صحيفة إيرانية باللغة العربية) : ٢٠٠٠/١٢/٢٦م.
- الشرق الأوسط (صحيفة عربية تصدر من لندن) :٢٠٠٧/٣/١٦م.

رابعاً : الصحف والدوريات الفارسية :

- اخبار (روزنامه) : ١١ آذرماه ١٣٧٥هـ.ش.
- اطلاعات (روزنامه) : ١٠ مترووردين ماه ، ١٣٧٦هـ.ش.
- راه نو (ماهنامه) : سال اول، شماره اول، ١٤ شهريور ماه١٣٧٧هـ.ش.
- رسالت (روزمانه) : ـ ٢١ اسفند ، ١٣٧٦هـ.ش
  - ١٣٧٩/٦/٢٧ هـ.ش
  - ١٤ ارديبهشت ، ١٣٧٦هـ.ش

ـ كيهان (روزنامه) : ـ ١٦ جمادى الأول ١٤٠٨هـ.ق
ـ ٢٤ بهمن ماه ، ١٣٧٥هـ.ش
ـ صحيفة نور : ـ جلد دوم ، ١٣٥٨/٨/٢١ هـ . ش
ـ جلد دوم ، ١٣٥٧/٨/١٠هـ.ش
ـ جلد سوم ، ١٣٥٧/٨/٢١هـ.ش
ـ جلد سيزدهم ، ١٣٥٩/٦/٢٠ هـ.ش

ـ صبح (ماهنامه) : شماره ٦١، شهريور ١٣٧٥ هـ.ش
ـ مبين (هفته نامه) : شماره ٢٧٦، ٣٠ اردى بهشت ماه ١٣٧٦هـ.ش
ـ راه نو(روزنامه) : شماره ١٨، تيرماه، ١٣٧٧ هـ.ش
ـ عصر آزادگان (روزنامه) : ١٣٧٨/١٠/١٤هـ.ش

خامساً : الصحف والدوريات الأجنبية:

Malkum Khan : "Persian civilizatieon", contmporany Review, 59 (February1899) .

سادساً : المراجع الأجنبية :

1) **Abdulaziz Sachedine: Ali chaniati Ideology of the Inanian revolution : voices of resurgent Islam : oxford university press: oxford, 1983**
2) **Arjomanal Sald Amin : The Turban for the Grown, The Islamic Revolution in Iran, Oxford University Press, New York, Oxford, 1988**
3) **Jaroslav Krejci : Great Revolution Companeal : The search for altheory, Harverd, Press 1982**

4) Roger Scruton : A Dictionary of thought , par Books in association with the Macmillan press(1982) London

5) Ruhollah Khomeini : Islam and Revolution : Writing and Declarations of Imam Khomeini, Translated and annotated by Hamid Alger (Berkeley, CA : Mizan Press, 1981.

سابعًا : مواقع على الشبكة العالمية(الإنترنت):

1) www.alwelayah.net
2) www.nezam.com
3) www.aljazeera.net
4) www.kadivar.com

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

١. إبراهيم الدسوقى شتا (دكتور) : الثورة الإيرانية ، الجذور والأيديولوجية، دار الوطن العربي، بيروت ، ١٩٧٩م.

٢. احمد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، دار الشورى للدراسات الإسلامية، لندن، ١٩٩٧م.

٣. احمد عنايت : الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمه د. إبراهيم الدسوقى شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٤م.

٤. آية الله حسين منتظري : دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، الدار الإسلامية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٩١م.

٥. آية الله محمد باقر الصدر : مجموعه «الإسلام يقود الحياة»، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١م.

٦. بديع محمد جمعة(دكتور) : الشاه عباس الكبير ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠م.

٧. پيژن ايزدي(دكتور): مدخل إلى السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية، تقديم وترجمة سعيد الصباغ، الطبعة الأولى، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٨. توفيق السيف : ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي فى عصر الغيبة ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافى الغربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٩م

٩. ثروت بدوى(دكتور) : النظم السياسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٩٢م

١٠. حامد الكار(دكتور) : دور العلماء فى السياسة الإيرانية المعاصرة ، فى كتاب إيران ١٩٠٠ – ١٩٨٠م الثورات المعاصرة ، القوى السياسية والاجتماعية ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨٠م.
١١. حسن نافعة(دكتور) : مبادئ علم السياسة، مكتبة الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م.
١٢. حسين يزدي : الحرية عند الشهيد مطهرى ، الطبعة الأولى ، دار الهادى ، بيروت، ٢٠٠١م.
١٣. خليل رزق : الولاية والحاكمية عند الشيعة ، الطبعة الأولى ، دار البلاغة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٢م.
١٤. روجر اوين : الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط ، ترجمة عبد الوهاب علوب الطبعة الأولى ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٤م.
١٥. روي متحدة : بردة النبي، ترجمة رضوان السيد ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣م.
١٦. سبهر ذبيح : قصة الثورة الإيرانية (سرد محايد ليوميات الثورة الإيرانية)، ترجمة عبد الوهاب علوب ، الطبعة الأولى ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٤م.
١٧. سيد جلال الدين المدنى : تاريخ إيران السياسي المعاصر ، ترجمه سالم مشكور الطبعة الأولى ، منظمة الإعلام الإسلامي ، طهران ، ١٩٩٣م–
١٨. شيخ المفيد : أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات ، دار الكتاب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٣م.
١٩. علي بن أبي طالب(رضي الله عنه) : نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، الطبعة الخامسة، منشورات دار الهجرة، قم، إيران،١٤١٢هـ.ق
٢٠. علي شلش: جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، الطبعة الأولى، دار الشرق، القاهرة،١٩٨٧م.

٢١. غسان طعان: التغرب في الثقافة الإيرانية الحديثة، الطبعة الأولى، بيسان للنشر، بيروت، ٢٠٠١م.
٢٢. فؤاد إبراهيم : الفقيه والدولة،تطور الفقه السياسي الشيعي، الطبعة الأولى، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٨م.
٢٣. فاضل رسول: هكذا تحدث على شريعتي، الطبعة الثالثة، دار الكلمة للنشر، بيروت، ١٩٨٧م.
٢٤. محمد إقبال(رسالة الخلود)أو جاويد نامه: ترجمة وشرح الدكتور محمد السعيد جمال الدين ، نشر سجل العرب، القاهرة،١٩٩٤م.
٢٥. محمد السعيد عبد المؤمن(دكتور) : الفقه السياسي في إيران وأبعاده ، الطبعة الأولى ، هجر للطباعة والنشر ، ١٩٨٩م.
٢٦. محمد السعيد عبد المؤمن(دكتور) : ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق ، دار هجر ، القاهرة ، ١٩٩١م.
٢٧. محمد تقي مصباح يزدي : حوارات حول ولاية الفقيه ، الطبعة الأولى ، دار الهادي، بيروت ، ٢٠٠٣م.
٢٨. محمد حسن نجفي : جواهر الكلام ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ١٩٨٩م.
٢٩. محمد عمارة (دكتور) : الفكر القائد للثورة الإيرانية، دار ثابت، ١٩٨٢م.
٣٠. مهدي بازرجان: الحد الفاصل بين الدين والسياسة ، ترجمة فاضل رسول، الطبعة الأولى ، دار الكلمة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٢م.
٣١. مهدي شحاته وآخرون: إيران: تحديات العقيدة والثورة، الطبعة الأولى، مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي، باريس، توزيع مكتبة بيسان، بيروت، ١٩٩٩م.
٣٢. نيفين عبد المنعم مسعد(دكتور) : صنع القرار في إيران والعلاقات العربية – الإيرانية ، الطبعة الأولى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠١م.

٣٣. هاشمي رفسنجاني: عهد الكفاح(مذكرات)، تحت إشراف المهندس محسن هاشمي، ترجمة د. محمد السعيد عبد المؤمن، الطبعة الأولى، زهدي للطباعة، القاهرة، ١٩٩٩م.
٣٤. وليد محمود عبد الناصر(دكتور) : إيران صعود وهبوط ، التيار التقدمي الإسلامي ، دار المستقبل العربي، القاهرة ،١٩٩٣م.

ثانياً : المصادر والمراجع الفارسية :

١. ابراهيم يزدى وديگران: دين وحكومت : مجموعه سخنرانيهاي سمينار دين وحكومت در انجمن اسلامى مهندسين ، چاپ اول ، مؤسسهٔ خدمات فرهنگى رسا ، تهران ، ١٣٧٨هـ.ش.
٢. احمد جهان بزرگى : انديشه سياسي امام خمينى، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، تهران، ١٣٨١هـ.ش.
٣. احمد كسروى : تاريخ مشروطيت ايران، امير كبير، تهران، ١٣٦٣هـ.ش.
٤. اسناد انقلاب اسلامى: جلد اول، مركز اسناد انقلاب اسلامى، ١٣٧٤هـ.ش.
٥. اكبر گنجى :تلقى فاشستى از دين وحكومت، چاب ششم، طرح نو، تهران، ١٣٧٩ هـ.ش.
٦. ــــــــ: نقدي برأي تمام فصول، گفت وگوى اكبر گنجى باعبد الله نورى چاپ ششم، انتشارات طرح نو، تهران، ١٣٧٩هـ.ش.
٧. امام خمينى : المكاسب المحرمه، جلد دوم، مطبعه مهر، قم، ١٣٨١هـ.ش.
٨. ــــــــ: تحرير الوسيلة، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٠هـ.ش.
٩. ــــــــ: كشف الاسرار، بى تا، قم.

١٠. ــــــــــ : ولايــت فقيــه (حكومــت اســلامى)، اميــر كبيــر، تهران،١٣٧٣ هــ.ش.
١١. الهه كولايى طبرستانى : استالينيسم وحزب توده ايران،چــاپ اول، انتشارات مركز اسناد انقلاب اسلامى ، تهران ، ١٣٧٦ هــ.ش.
١٢. جان فوران : تاريخ تحولات اجتماعى ايران، ترجمة احمــد تــدين، چاپ سوم، مؤسسة خدمات فرهنكى رسا، تهران،١٣٧٩هــ.ش.
١٣. جميله كديور: تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، چاپ اول، طرح نو، تهران،١٣٧٩ هــ.ش.
١٤. حامد الگار : ميرزا ملكم خان، شركت سهامى انتــشارات، تهــران، ١٣٦هــ.ش.
١٥. ــــــــــ: دين ودولت در ايران، ترجمه ابو القاسم سرى ، توس، تهران،١٣٦٩هــ.ش.
١٦. حجت مرتجى : جناحهاى سياسى در ايران امروز ، چــاپ پــنجم ، انتشارات نقش نگار ، تهران ، ١٣٧٨هــ.ش.
١٧. حسن يوسف اشكورى: انديشه هاى سياسى شيعه در تشيع، چــاپ اول، نشر سعيد مجتبى ، تهران ، ١٣٧٣هــ.ش.
١٨. حسين كاجى (به كوشش) : تأملات ايرانى (مباحثات با روشــنفكران معاصر در زمينه فكر وفرهنگ ايران)، چاپ اول ، انتشارات روزنه، تهران ، ١٣٨٠هــ.ش.
١٩. حميد رضا ظريفي نيا : كالبدشكافى جناحهــاى سياســي ايــران أز ١٣٥٨ تا ١٣٧٨هــ. ش ، چــاپ اول انتــشارات آزادى انديــشه، تهران١٣٧٨هــ.ش.
٢٠. حميد شوكت : نگاهى ازدرون به جنبش چپ ايران ، گفتگو بامهدى خان بابا تهرانى ، چاپ دوم ، شركت سهامى انتشارات ، تهــران ، ١٣٨٠هــ.ش.

٢١. داود علی بابائی : بیست وپنج سال در ایران چه گذشت ؟ (ازبازرگان تاخاتمی) جلداول ، چاپ اول ، انتشارات ، امید فردا ، ١٣٨٢ هـ.ش.
٢٢. ــــــــــ : بیست وپنج سال در ایران چه گذشت ؟ (ازبازرگان تاخاتمی) جلد دوم ، چاپ دوم ، انتشارات ، امید فردا ، ١٣٨٣هـ.ش.
٢٣. رسول جعفریان : اندیشهای یك عالم شیعی در دولت صفوی ، انتشارات انصاریان ، تهران ، ١٣٧٥هـ.ش.
٢٤. رضا صنعتی : مصباح دوستان (ناگفته هایی از زندگی علمی وسیاسی آیت الله مصباح یزدي ، چاپ اول ، هماي غدیر ، قم ، ١٣٨٣ هـ.ش.
٢٥. سپهبر ذبیح : تاریخ کمو نیستی در ایران ، ترجمه محمد، چاپ اول، رفیعی مهر آباد ، انتشارات نو ، تهران ، ١٣٦٩هـ.ش.
٢٦. ــــــــــ : تاریخ سیاسی بیست وپنج ساله ایران (ازکودتا تا انقلاب) جلد دوم ، چاپ ششم ، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش.
٢٧. سعید برزین(دکتر) : جناح بندی سیاسي در ایران از دهه ١٣٦٠هـ. ش تا دوم خرداد ١٣٧٧ هـ.ش، چاپ اول ، نشر مرکز، تهران ، ١٣٧٧هـ.ش.
٢٨. ــــــــــ : مجموعه خطبه هاي نماز جمعه تهران ، وزارت ارشاد اسلامی ، تهران ، ١٣٦٤هـ.ش.
٢٩. سید هاشم آقاجری : حکومت دینی وحکومت دموکراتیك ، چاپ دوم، مؤسسهٔ نشر وتحقیقات ذکر ، تهران ، ١٣٨٢ هـ.ش.
٣٠. شیخ محمد علی آراکی : المکاسب المحرمه ، مؤسسه در راه حق ، قم، ١٤١٣ هـ.ش.

٣١. عباس شادلو : احـزاب وجناحهـاي سياسـى إيـران، چـاپ اول، انتشارات گستره، تهران، ١٣٧٩هـ.ش.
٣٢. عباس عبدى (زير نظر) : معماي حاكميت قانون در ايران ، چـاپ اول ، طرح نو ، تهران ، ١٣٨١هـ.ش.
٣٣. عباس على عميد زنجانى: انقلاب اسلامى وريشة آن ، چاپ پنجم ، نشر كتاب سياسى ، تهران ، ١٣٧١ هـ.ش.
٣٤. ________________: فقه سياسي، حقوق سياسي ومبانى قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران ، جلد اول ، چاپ اول ، انتـشارات امير كبير ، تهران ، ١٣٦٦هـ.ش.
٣٥. ________________: فقه سياسى (حقوق اساس ومبانى قانون اساس جمهورى اسلامى ايران) جلد دوم ، چـاپ اول ، مؤسـسه انتشارات امير كبير ، تهران ، ١٣٦٦هـ.ش.
٣٦. عبد العلى بازرگان: در عرصه اصلاحات ونوگرايى دينى ، چاپ اول، شركت سهامى نشر، تهران ، ١٣٨١هـ.ش.
٣٧. عبد الكريم سروش : آئين شهريارى وديندارى (سياست نامـه ٢) ، چاپ اول ، مؤسسهٔ فرهنگى صراط ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش.
٣٨. ________________ : سياست نامـه ، جلـد اول ، چـاپ سـوم ، مؤسسهٔ فرهنگى صراط ، تهران ، ١٣٧٩ هـ.ش.
٣٩. ________________ : قبض وبسط تؤريك شريعتى (نظريـه تكامـل معرفت دينى) ، چاپ سوم ، نشر صراط ، تهران ، ١٣٧٥هـ.ش.
٤٠. غلام حسين زركرى نژاد (به كوشش): رسائل مشروطيت ، ، كوير، تهران ، ١٣٧٤ هـ.ش.
٤١. غلامرضا نجاتى: تاريخ سياسى پيست وپنج ساله ايران (ازكودتا تا انقلاب) جلد اول ، چاپ ششم ، مؤسسه خدمات فرهنگـى رسـا ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش.

٤٢. ــــــــــــــ : تاريخ سياسی بيست وپنج ساله ايران (ازكودتا تا انقلاب) جلد دوم ، چاپ ششم ، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش.
٤٣. علي ربانی گلبايگانی: دين ودولت ، چاپ سوم ، مركز انتشارات آثار پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامی ، تهران، ١٣٨١هـ.ش.
٤٤. علي رهنما(دكتر) : مسلمانی در جستجوی ناكجا آباد (زندگينامه سياسی علی شريعتی) ، چاپ دوم ، گام نو ، تهران ١٣٨١هـ.ش
٤٥. علي شريعتی : انتظار ، چاپ دوم ، انتشارات همگام ، تهران ، ١٣٥٦ هـ.ش.
٤٦. ــــــــــــــ : بازگشت به خويش ، بی جا ، ١٣٥٥هـ.ش.
٤٧. ــــــــــــــ : تشيع علوی تشيع صفوی ، انتشارات قلم ، تهران ، ١٣٦٥هـ.ش.
٤٨. ــــــــــــــ : توحيد وشرك ، چاپ اول ، انتشارات قلم ، تهران ١٣٦٦هـ.ش.
٤٩. عليرضا علوی تبار: روشفنكری ، دينداری ، مردم سلاری ، چاپ اول ، فرهنگ وانديشه ، تهران ، ١٣٧٩ هـ.ش.
٥٠. فرزين وحدت : رويارويی فكری ايران با مدرنيت ، ترجمه مهدی حقيقت خواه ، چاپ اول ، انتشارات ققنوس ، ١٣٨٣ هـ.ش.
٥١. فروغ جهانبخش: اسلام ، دموكراس ونوگرابی دينی در ايران از بازرگان تا سروش ، ترجمه جليل پروين ، چاپ اول ، گام نو ، تهران ، ١٣٨٣هـ.ش.
٥٢. قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران: دبير خانه مجلس برسي نهائی قانون اساسی،١٣٥٨هـ.ش.
٥٣. ماشاء الله آجودانی(دكتر): مشروطه ای ايران ، چاپ اول ، نشر اختران ، تهران ، ١٣٨٢ هـ.ش.

٥٤. مجتبى مقصودى (دكتر) (به اهتمام): تحـولات سياسـى اجتمـاعى ايران ١٣٢٠ هـ ١٣٥٧هـ.ش، چاپ اول ، انتـشارات روزنـه ، تهران ، ١٣٨٠هـ.ش.
٥٥. محسن آرمين: اسلام ، اجتماع ، سياست ، چاپ اول ، مؤسسه نشر تحقيقات ذكر ، تهران ، ١٣٨١ هـ.ش.
٥٦. محسن كديور : حكومت ولايى (انديشه سياسى در اسلام) ، چـاپ چهارم ، نشرنى ، تهران ، ١٣٨٠ هـ.ش .مؤسسه در راه حـق ، قم، ١٤١٣ هـ.ش.
٥٧. ــــــــــ: سه نظريه دولت در فقه شيعه ، به اهتمام محمد تقى فاضل ميبـدى، مؤسـسه معـارف اسـلامى امـام رضـا ، قـم ، ١٣٧٦هـ.ش.
٥٨. ــــــــــ : نظريه هاى دولت در فقه شيعه ، جلـد اول، چـاپ پنجم، نشرنى ، تهران ، ١٣٨٠هـ.ش.
٥٩. محسن مدير شانه چى : احزاب سياسى ايران با مطالعـه مـوردى نيروى سوم وجامعه سوسياليست، مؤسسه خدمات فرهنگى رسـا ، تهران ، ١٣٧٥هـ.ش.
٦٠. محمد پزشكي وديگران: انقلاب اسلامى وچگونگى رخداد آن، چاپ چهلم، انتشار معارف، تهران، ١٣٨٣هـ.ش.
٦١. محمد تقي اسلام(به كوشش) : زندگى نامه آيت الله مصباح يـزدي، چاپ اول، انتشارات پرتو ولايت، تهران، ١٣٨٢هـ.ش.
٦٢. محمد تقى مصباح يزدى : حكومت اسلامى وولايت فقيـه ، چـاپ سوم، شركت چاپ ونشر بين المللي، تهران،١٣٨٢هـ.ش.
٦٣. ــــــــــ : نظرية حقوقى اسلام، چاپ اول، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، ١٣٨٠هـ.ش.

٦٤. ــــــــــــ: نظریهٔ سیاسی اسلام (سلسله سخنرانی هاي قبل از خطبه هاي نماز جمعه تهران) ، جلداول ، چاپ اول ، مؤسسهٔ آموزش وپژوهشی امام خمینی ، قم ، ١٣٧٨ هـ.ش.

٦٥. ــــــــــــ : نظریهٔ سیاسی اسلام (سلسله سخنرانی هاي قبل از خطبه هاي نماز جمعه تهران) ، جلد دوم ، چاپ اول ، مؤسسهٔ آموزش وپژوهشی امام خمینی ، قم ، ١٣٧٨ هـ.ش.

٦٦. محمد جعفری هرندی(دکتر) : فقها وحکومت ، پژوهشی در تاریخ فقه سیاسی شیعه ، چاپ اول انتشارات روزنه ، تهران ، ١٣٧٨هـ.ش.

٦٧. محمد جواد ارسطا : ذکری، چاپ دوم، نشر نی، تهران، ١٣٨١هـ.ش.

٦٨. محمد حسین غروری نائینی : تنبیه الأمة وتنزیه الملـه ، مقدمه وتوضیحات به قلم سید محمد طالقانی ، شرکت سهامی انتشار ، تهران ، ١٣٥٩ هـ.ش.

٦٩. محمد علی هامیون کاتوزیان : مصدق ومبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری ، جلد دوم، نشر مرکز، تهران ، ١٣٧٨ هـ.ش.

٧٠. محمد قوچانی (به کوشش) : دولت دینی دین دولت ، (گفت وگو با حسن یوسف اشکوری) ، چاپ اول ، نشر سرایی ، تهران ١٣٧٩هـ.ش.

٧١. ــــــــــــ: جمهوری مقدس ، برش هایی از تاریخ جمهوری اسلامی ، چاپ اول ، نقش ونگار ، تهران ، ١٣٨١هـ.ش.

٧٢. ــــــــــــ: نازی آبادهاي ها ، چاپ دوم ، نشر سرا ، تهران ، ١٣٨٣هـ.ش.

٧٣. محمد مجتهد شبستری : نقدی براقرائت رسمی ازدین (بحرانها، چالشها ، راه حلها) ، چاپ اول ، انتشارات طرح نو ، تهران ، ١٣٧٩هـ.ش.
٧٤. محمد مهدی خلخالی : حاکمیت در اسلام ، چاپ دوم ، فرهنگ رسا، تهران ، ١٣٧١ هـ.ش.
٧٥. مرتضی مطهری : پیرامون انقلاب اسلامی ، چاپ پنچم ، صدرا ، تهران ، ١٣٦٨ هـ.ش.
٧٦. ———— : سیری در نهج البلاغه، چاپ هفتم، صدرا، تهران، ١٣٦٩ هـ.ش.
٧٧. مسعود احمد زاده : مبارزه مسلحانه : هم استراتژی هم تاكتيك :بی چا،بي تا،١٣٥٧هـ.ش.
٧٨. مهدی بازرگان : انقلاب ایران در دو حرکت ، چاپ بنچم ، نهضت آزادی تهران، ١٣٦٣هـ.ش.
٧٩. ———— : شصت سال خدمت ومقاومت (خاطرات) جلد اول ، به کوشش غلا مرضا نجاتی ، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا ، تهران ، ١٣٧٥هـ.ش.
٨٠. موسی غنی نژاد(دکتر) : تجدر طلبی وتوسعه در ایران معاصر ، چاپ دوم ، نشر مرکز ، تهران ، ١٣٨٢هـ.ش.
٨١. موسی نجفی(دکتر): مدخلی بر تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام وایران ، چاپ اول ، نشر فرانیش ، تهران ، ١٣٨١ هـ.ش.
٨٢. نهضت آزادی : مواضع نهضت در قطعنامه سوم، نهضت آزادی، تهران، ١٣٦٢ هـ. ش.
٨٣. نور الدين كيانوری (خاطرات) : به کوشش تحقیقاتی وانتشاراتی دیدگاه ، انتشارات اطلاعات ، تهران ، ١٣٧٢هـ.ش.

٨٤. نيكى آر. كدى : نتايج انقلاب ايران ، ترجمه مهدى حقيقت خــواه ، چاپ اول ، انتشارات ققنوس ، تهران ، ١٣٨٣هــ.ش.
٨٥. يراوند إبراهميان : ايران بين دو انقلاب ، ترجمة احمد كل محمدى، چاپ پنجم ، نشرنى ، تهران ، ١٣٧٩ هــ . ش.

ثالثًا : الصحف والدوريات العربية :

- البيان (صحيفة إماراتية) : ٢٠٠٠/٣/٣م.
- الوفاق (صحيفة إيرانية باللغة العربية) : ٢٠٠٠/١٢/٢٦م.
- الشرق الأوسط (صحيفة عربية تصدر من لندن) : ٢٠٠٧/٣/١٦م.

رابعًا : الصحف والدوريات الفارسية :

- اخبار (روزنامه) : ١١ آذرماه ١٣٧٥هــ.ش.
- اطلاعات (روزنامه) : ١٠ متروردين ماه ، ١٣٧٦هــ.ش.
- راه نو (ماهنامه) : سال اول، شماره اول، ١٤ شهريور ماه١٣٧٧هــ.ش.
- رسالت (روزمانه) : - ٢١ اسفند ، ١٣٧٦هــ.ش
  - ١٣٧٩/٦/٢٧ هــ.ش
  - ١٤ ارديبهشت ، ١٣٧٦هــ.ش
- كيهان (روزنامه) : - ١٦ جمادى الأول ١٤٠٨هــ.ق
  - ٢٤ بهمن ماه ، ١٣٧٥هــ.ش
- صحيفة نور : - جلد دوم ، ١٣٥٨/٨/٢١ هــ . ش
  - جلد دوم ، ١٣٥٧/٨/١٠هــ.ش
  - جلد سوم ، ١٣٥٧/٨/٢١هــ.ش
  - جلد سيزدهم ، ١٣٥٩/٦/٢٠ هــ.ش

ـ صبح (ماهنامه) : شماره ٦١، شهريور ١٣٧٥ هـ.ش
ـ مبين (هفته نامه) : شماره ٢٧٦، ٣٠ اردى بهشت ماه ١٣٧٦هـ.ش
ـ راه نو(روزنامه) : شماره ١٨، تيرماه، ١٣٧٧ هـ.ش
ـ عصر آزادگان (روزنامه) : ١٣٧٨/١٠/١٤هـ.ش

خامساً : الصحف والدوريات الأجنبية:

Malkum Khan : "Persian civilizatieon", contmporany Review, 59 (February1899) .

سادساً : المراجع الأجنبية :

1) Abdulaziz Sachedine: Ali chaniati Ideology of the Inanian revolution : voices of resurgent Islam : oxford university press: oxford, 1983
2) Arjomanal Sald Amin : The Turban for the Grown, The Islamic Revolution in Iran, Oxford University Press, New York, Oxford, 1988
3) Jaroslav Krejci : Great Revolution Companeal : The search for altheory, Harverd, Press 1982
4) Roger Scruton : A Dictionary of thought , par Books in association with the Macmillan press(1982) London
5) Ruhollah Khomeini : Islam and Revolution : Writing and Declarations of Imam Khomeini, Translated and annotated by Hamid Alger (Berkeley, CA : Mizan Press, 1981.

سابعاً : مواقع على الشبكة العالمية(الإنترنت):

1) www.alwelayah.net
2) www.nezam.com
3) www.aljazeera.net
4) www.kadivar.com

الملخص باللغة العربية

ملخص الدراسة

الفكر السياسي الإيراني منذ قيام الثورة
وحتى عام ٢٠٠٠م

"دراسة تحليلية في ضوء المصادر الإسلامية"

لعب الفكر السياسي على مر العصور دورا بارزا ممثلا فيما عرف بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والسعي إلى تطويرها و الارتقاء بها أملا في الوصول إلى النظم المثالية الأكثر كفاءة وقدرة. حيث تتجلى الأفكار السياسية في صورة اجتهادات ورؤى يطرحها المفكرون لتفسير الأوضاع السياسية القائمة أو لصياغة نماذج لمجتمعات مثالية أو فاضلة .

وانطلاقا من العلاقة الطردية بين فهم الأفكار السياسية وعوامل من قبيل الزمان والمكان والبيئة الاجتماعية والسياسية التي ظهرت في تلك الأفكار يلاحظ المتتبع للفكر السياسي الإيراني تأثر هذا الأخير بمجموعة من العوامل تركت بصمتها واضحة عليه . فكان لتنوع النظم السياسية التي تعاقبت على إيران قبل وبعد الإسلام و أثر الشخصية الإيرانية بما تحمله من إرث ثقافي فكري والموروث الديني في إيران الأثر الواضح على طبيعة الفكر السياسي الإيراني حتى يومنا هذا .

ففي عهد الإمبراطورية الفارسية قبل الإسلام ظلت أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الموروث الفكري الإيراني قائمة على تقديس الملك بوصفه ظل الله على الأرض ومجسدا بدوره للسلطتين السياسية والدينية وهو ما يعرف في الفكر الإيراني بـ"الفيض الإلهي".

ونظرا لارتباط الشخصية الإيرانية بموروثها الثقافي والفكري فقد انتقل الفيض الإلهي (بعد دخول الإسلام إيران) إلى أئمة أهل البيت، وقد ظل هذا الأمر مسيطرا على أدبيات الفكر السياسي الشيعي وهو الفكر الذي لعب دورا رئيسيا ولا يزال في الفكر السياسي الإيراني الذي تنوعت روافده في

فترة لاحقة وتحديدا فترة الدولة القاجارية مع انفتاح إيران على الغرب وما تمخض عنه من ظهور أيديولوجيات الفكر السياسي الحديث مثل الفكر الليبرالي واليساري داخل الفكر السياسي الإيراني وهو ما أدى إلى تنوع روافده وانعكاس هذا التنوع في ظهور أنظمة جديدة في إيران بدأت من الحياة الدستورية البرلمانية وانتهت بالنظام الجمهوري الإسلامي الحالي في إيران .

وعلى الرغم من تحول إيران إلى نظام جمهوري إسلامي بعد ثورة ١٩٧٩م إلا أن هذا النظام يظل يكتنفه الكثير من الغموض مما يجعله مستعصيا نسبيا أمام الباحث في شئون إيران نظرا لما يختزله من جوانب مغايرة للأنظمة المتعارف عليها اليوم .

وانطلاقا من أهمية تتبع الفكر السياسي الإيراني في محاولة لفهم النظام السياسي الإيراني ومنظومته السياسية وقع اختيار الباحث على هذا الموضوع . وعلى الرغم من أن عنوان الرسالة قد جاء لدراسة الفكر السياسي بعد ثورة عام ١٩٧٩م إلا أنه كان لزاما عرض الفكر السياسي في الفترات السابقة على الثورة ؛ فالفكر السياسي الإيراني بعد ثورة عام ١٩٧٩م ماهو إلا امتداد ونتاج الفترات السابقة عليه . وتعد هذه الدراسة امتدادا لدراسات سابقة تناولت الفكر السياسي الإيراني وخاصة الفكر السياسي الشيعي نظرا لمحوريته في ذلك الفكر ، غير إن هذه الدراسة تعد من أوائل الدراسات التي تتناول بالبحث و الدراسة الفكر السياسي الإيراني في العقد الثاني من الثورة وتحديدا مع ظهور ما تعارف عليه في الأدبيات السياسية في إيران بتياري الإصلاحيين والمحافظين ، فجاءت هذه الدراسة لسد فراغ في المكتبة العربية وخدمة للقارئ العربي .

وقد واجه الباحث عدة عراقيل تمثلت أهمها في نـدرة الكتـب التـي تناولت بالبحث هذا الموضوع بعد ثورة ١٩٧٩م وهو ما دفع بالباحث لتكبد مشقة السفر إلى إيران لجمع المادة العلمية .

دارت هذه الدراسة حول عدة تساؤلات جاءت فيما يلي :

ماهي طبيعة الفكر السياسي الإيراني وما هي محددات تكوينه؟ ما هو دور الفكر السياسي الشيعي بشقيه التقليدي والتجديدي في تطـور الفكـر السياسي الإيراني بشكل عام ؟ ما هي مراحل تطور الفكر السياسي الشيعي وهل تأثر هذا الفكر صعودا وهبوطا مع تعاقب الدويلات والأنظمة السياسية التي مرت على إيران بعد الإسلام ؟ كيف أثرت الروافد الفكرية الحديثة على الفكر السياسي الإيراني وكيف انعكس ذلك على المستوى العملـي ؟ كيـف وصل التيار الديني بنظرية ولاية الفقيه إلى أعلى درجات السلطة وتـشكيله للحكومة الإسلامية ؟ ما هي النظريات البديلة التي طرحها كل مـن التيـار الديني والليبرالي واليساري كل على حده بوصفها نظريات حكم بديلة لنظام الشاه بعد سقوطه ؟ كيف تمكن التيار الديني من سحب البساط مـن تحـت التيارين الليبرالي واليساري وانفراده بالسلطة ؟ إذا كان التيار الديني قـد سيطر على زمام السلطة فما هي آليته في تطويع مؤسسات الدولة لتتماشى وفكره السياسي الشيعي؟ كيف لعب العقد الثـاني دورا فـي ظهـور رؤى سياسية جديدة داخل التيار الديني بديلة لنظرية ولاية الفقيـه ؟ مـا هـي الأسباب التي تعود إلى ظهور تحولات داخل الخطين التقليدي والتجديدي في التيار الديني الحاكم حول نظرية ولاية الفقيه والنظام السياسي في إيران؟ ماهي ملامح النظام السياسي البديل الذي يطرحه التيار الليبرالي الوطني ؟ ما هي النظرة المستقبلية للنظام السياسي في إيران فـي ظـل التجاذبـات الداخلية والتحديات الإقليمية والدولية ؟

ولما كانت الدراسة تسعى لتناول هذه الفرضيات والتساؤلات بالبحث فقد اتخذت الدراسة المنهج التحليلي التاريخي منهجا للدراسة .

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة على النحو التالي :

المقدمة.

الباب الأول : الفكر السياسي الإيراني في الفترات السابقة على ثورة عام ١٩٧٩م

تمهيد.

الفصل الأول : الفكر السياسي الشيعي بعد الغيبة الكبرى(٣٢٩هـ - ٩٤٠م) حتى الدولة الصفوية(٩٠٥هـ- ١٤٩٩م)

الفصل الثاني : الفكر السياسي الشيعي منذ بداية الدولة القاجارية (١٧٨٢م) حتى مقدمات ثورة عام(١٩٧٩م)

الفصل الثالث :التيارات الفكرية الحديثة ودورها في الفكر السياسي الإيراني

الباب الثاني : الفكر السياسي الإيراني منذ الثورة(١٩٧٩م) وحتى عام ١٩٨٩م

تمهيد

الفصل الأول : الرؤى السياسية لمختلف التيارات الإيرانية بعد ثورة ١٩٧٩م

الفصل الثاني : اثر الفكر السياسي الإيراني على بنية النظام والممارسة السياسة في إيران بعد الثورة

الفصل الثالث: الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم حتى عام ١٩٨٩م

الباب الثالث : الفكر السياسي الإيراني بعد عام ١٩٨٩م وحتى عــام ٢٠٠٠م

تمهيد .

الفصل الأول : الاتجاه الأول (اليمين المحافظ - اليمين المتشدد)

الفصل الثاني :الاتجاه الثاني (اليسار الديني - اليمين المعتدل)

الفصل الثالث : الاتجاه الثالث (التيار الليبرالــي الــوطني والــوطني الديني)

تعقيب: تصور عام للحياة السياسية في إيران بعد الثورة

الخاتمـــــــة:

الملخص باللغة الإنجليزية

- **Chapter 2**: The Shiite political thought since the Qajarian State until beginning of 1979 Revolution.
- **Chapter 3** : The modern cultural trends and their role in the Iranian political thought.

Second Section : Iranian political thought after 1979 Revolution until 1989 A.D

- Preface

- **Chapter 1**: Political visions of Iranian Trends after the 1979 Revolution.
- **Chapter 2**: The influence of Iranian Political Thought on the structure of the regime and political practice in Iran after the Revolution.
- **Chapter 3**: The Political Thought of the ruling religious trend up to 1989.

Third Section: Iranian political thought after 1989 A.D

- Preface

- **Chapter 1**: the First Trend (Conservative right – extreme rigth)
- **Chapter 2**: the Second Trend (Religious Left – reasonable right)
- **Chapter 3**:the Third Trend (National liberal trend – National religious)

The thesis :

separately as a substitution for Shah regime post to his fall? How could the religious attitude hold the authority from liberal and left attitudes and keep autocracy? If the religious attitude has controlled the government power, what are its mechanisms in subjecting the state organizations to cope with its Shiite thought? How has the second decade played a role in emersion of new political visions within the religious attitude as an alternative theory for the Faqih leadership? What are the reasons led to the emersion of changes within the traditional and reformative directions in the ruling religious trend about the theory of Faqih leadership theory and the political thought in Iran? What are the characteristics of the alternative political regime offered by the national liberal trend? What is the future theory for the political regime in Iran under the internal affinities and regional, international challenges?

Whereas the study has been aiming to cover these assumptions and queries, it has followed the analytical, historical methodology of research.

The study has been presented in an introduction, three chapters and a conclusion as follows:

Introduction

First Section: Iranian political thought throughout the periods precedent to the 1979 Revolution.

- Preface

- **Chapter 1** : The Shiite political thought post to major nonappearance (329 H.) until the Safwian State (905)H.

the precedent stages. This study is deemed to be an extension to other precedent studies that have approached Iranian political thought particularly the Shiite as being central in this thought. Furthermore, this is considered as the first study handling the Iranian political thought in the second decade of the Revolution, specifically on the emersion of the Iranian political attitudes; Reformers and Conservatives. This study is aiming to consummate the shortage in the Arabic Library and to help Arabic readers as well.

The researcher has faced many difficulties represented in the rarity of books covering this topic after the 1979 Revolution. This caused the researcher to bear the hardships of traveling to Iran.

This study has investigated many questions and inquiries as follows:

What is the nature of the Iranian political thought and the limits of its formation? What is the role of the Shiite political thought with its traditional and reformative aspects in the Iranian political thought in general? What are the development stages of the Shiite political thought? Has this thought been influenced by subsequence of the petty states and political regimes in Iran after Islam? How have the current cultural attitudes affected the Iranian political thought and how this has been reflected on the practical level? How has the religious attitude elevated the theory of the Faqih leadership to the highest levels of authority and forming Islamic Government? What are the alternative governing theories offered by religious, liberal and left

Due to the relation between the Iranian entity and its cultural and religious heritage, the Divine Emanation shifted to the leaders of the Prophet family (after entry of Islam). This issue has been controlling the Shiite political thought that has played a main role in the Iranian political thought that had various branches in a subsequent era , specifically that of Qajarian State along with the open policy of Iran to the West that resulted in the ideologies of modern political thought like liberal and leftist thought within Iranian political thought leading to variety of its branches and reflection of such variety in rising new regimes in Iran commencing from constitutional parliamentary life , ending with the present Islamic republican regime in Iran.

Notwithstanding the shift of Iran to Islamic republican regime after the 1979 revolution, such regime has been characterized by much mystery. This makes it difficult for the researcher in Iran affairs to reach his conclusions due to such regime's inconsistent implications with the present common regimes.

Proceeding from the importance of observing Iranian political thought trying to realize the Iranian regime and its political system, the researcher has selected this topic. Notwithstanding the title of the thesis implies the study of political thought after the 1979 Revolution, it has been incumbent to present the political thought through the periods precedent to the Revolution as the Iranian political thought following the Revolution is only an extension and a product of

Iranian political thought
Since Rise Iranian Revolution Until 2000 A.D
"Analysis's studying according to Persian reference"

Political thought, throughout ages has played an important part in political and social organizations aiming to develop and progress them hoping to approach the ideal and more capable, efficient regimes. Political thoughts are reflected in a form of endeavors and visions displayed by thinkers to elucidate the existing political positions or to draft a pattern of ideal and righteous societies trying to surpass the existing life circumstances and to overcome its passivity.

Proceeding from the direct proportion between realizing of political thoughts and factors of time, place and social and political environment that appeared in these thoughts, those who follow up the Iranian political thought would notice it has been affected by a group of factors having their remarkable impact on this thought. The variety of successive political regimes in Iran before and after Islam as well as the influence of Iranian entity holding cultural and religious heritage have had clear impact in the nature of Iranian political thought until today.

At the age of Persian Empire before Islam, the relation between the ruler and the ruled was existing on the basis of sanctifying the king as a shadow of God on earth and personified in both political and religious powers. This is known in Iranian thought as "Divine Emanation"



Ain Shams University
Faculty of Arts
Department of Oriental Languages
Persian Studies

Iranian Political Thought Since Rise Iranian Revolution Until 2000 A.D

"Analysis's studying according to Persian reference"

A Ph.D. Synopsis

Submitted by
Sultan Mohammed Al Nuaimi

Under the Supervision of
Prof. Dr. Badee Mohamed Gomaa
Faculty of Arts
Ain Shams University

Cairo

2007